

La tradición protestante en la teología latinoamericana

Primer intento: lectura de la tradición metodista

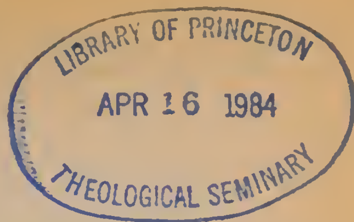
editor:

José Duque





La tradición protestante en la teología latinoamericana



La tradición protestante en la teología latinoamericana

Primer intento: lectura de la tradición metodista

editor:
José Duque



CORRECCION Y DIAGRAMACION: Jorge David Aruj.
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Gerardo Flores Quirós.

DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apdo. 339 — S. Pedro Montes de Oca
SAN JOSE - COSTA RICA

Indice

Introducción

José Duque

En el presente libro recogemos los resultados del Primer Encuentro de Teología Protestante, realizado en San José, Costa Rica, del 6 al 11 de febrero de 1983. Como se dice en la portada de este libro, este primer encuentro se concentró en el estudio y análisis de la tradición histórico-teológica metodista, con lo cual se cumplió la primera etapa del proyecto que el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) ha emprendido, y que intentará abarcar, en lo posible, el estudio de toda la tradición protestante presente históricamente en Latinoamérica.

Este Primer Encuentro, organizado por el DEI, ha sido auspiciado por el Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina (CIEMAL), Ministerios Globales de Nueva York y el Consejo Mundial de Iglesias (CICARWS).

El DEI se ha propuesto realizar este proyecto de teología protestante a mediano plazo, respondiendo a dos preocupaciones fundamentales: por un lado, porque percibimos, con algunas excepciones, la poca producción y sistematización teológica en la tradición protestante de nuestro continente. Hasta ahora, nuestras fuentes teológicas en su mayoría siguen siendo las producciones de los teólogos de los países ricos del Norte, a pesar de que las vivencias eclesiales en América Latina son tan variadas, novedosas y enriquecedoras. Por lo tanto, la poca sistematización teológica que se está produciendo no corresponde a las ricas experiencias comunitarias que el pueblo protestante ha venido conformando a partir de sus necesidades vitales y urgentes.

Por otro lado, nos preguntamos cuál es el aporte que la teología y la tradición protestantes están haciendo a la Teología Latinoamericana. La Teología Latinoamericana no pertenece a ninguna confesión en particular porque tampoco los pobres pertenecen a una única confesión, sino que como mayoría están presentes, celebrando y viviendo su fe, en todas las comunidades religiosas del continente. Así que la Teología Latinoamericana se sistematiza, se elabora y articula a partir de la religiosidad expresada por los pobres, ya sean éstos católicos o protestantes. En este sentido la Teología de la Liberación es ecuménica.

El DEI se ha ofrecido como espacio de reflexión para contribuir a cultivar la sistematización teórica de las prácticas de fe de los sectores protestantes.

Con este entendimiento es que hemos emprendido este proyecto de re-lectura de la tradición y la teología protestantes, con el propósito de volver a nuestras raíces y recuperar todos aquellos elementos de protesta y fuerza liberadora que estuvieron presentes en el surgimiento del movimiento protestante, y que pueden servir como criterios para la práctica de los cristianos en el actual y difícil proceso de transformación latinoamericano.

Seguramente queda la pregunta de por qué se escogió la tradición metodista como la primera etapa del proyecto. Decidimos iniciar el proyecto con esta tradición por iniciativa de algunos metodistas que nos lo solicitaron. Nuestra tarea inmediata será promover en las otras denominaciones protestantes esta importante tarea de releer sus raíces y tradición a la luz del actual proceso latinoamericano. Ahora podemos decir que el ensayo resultó muy productivo; los resultados que presentamos en este libro son el testimonio que nos servirá como carta de presentación para continuar el proyecto con otras confesiones protestantes.

¿Qué logramos en este Primer Encuentro? Aparte del gran ambiente de trabajo y reflexión que reinó en los días que duró éste, se presentaron veintitrés ponencias de las cuales incluimos veintiuna en este libro. De la discusión de grupo resultaron cuatro documentos adicionales como conclusiones del Encuentro, también incluidos en el libro. Se produjo*

* Lamentablemente, las ponencias que presentaron Nora Boots: "El Ecumenismo en América Latina" y Saúl Trinidad: "La Cristología en Wesley", no las hemos podido incluir debido a que no nos llegaron a tiempo para su publicación.

además una Carta a los Hermanos Metodistas de América Latina y una liturgia escrita del culto inaugural. Estos dos documentos se incluyen en el presente trabajo.

La semana de trabajo de este Encuentro se estructuró en ejes temáticos, los cuales constituyeron la unidad total de los contenidos puestos en discusión. El primer eje temático giró alrededor del contexto socio-económico y eclesial de la Inglaterra del siglo XVIII, y las posibles condiciones que contribuyeron a la gestación del Movimiento Metodista. En este debate se hizo énfasis en las rígidas exigencias disciplinarias que imponía la nueva producción fabril y la consecuente desadaptación social que producía en los obreros, quienes no estaban acostumbrados a seguir los horarios y el ritmo impuesto por la nueva disciplina fabril. La mano de obra campesina que inmigraba a la ciudad para alquilarse a la fábrica, no siempre produjo resultados positivos para ellos. En muchos casos, los nuevos obreros fabriles tuvieron que vender toda la fuerza de trabajo familiar (padre, madre e hijos) a las fábricas por salarios miserables, situación que produjo desesperanza y un sin sentido para la vida de un gran sector popular (cf. la ponencia de Franz Hinkelammert).

El Movimiento Metodista surge en este contexto para dar respuesta, a partir de una experiencia de fe viva, a las necesidades humanas inmediatas que van presentando los sectores obreros, buscando sentido y esperanza para la vida en la nueva situación socio-económica de la revolución industrial. Wesley y sus predicadores más allegados no buscaban dinamizar una comunidad de los pobres, pero sí respondieron a muchas necesidades y reivindicaciones de estos sectores populares. Posteriormente, los Metodistas Primitivos sí conformarían una comunidad popular liderada muchas veces por sindicalistas.

El segundo jefe temático puesto en discusión en el Encuentro fue el legado teológico-doctrinal que el metodismo nos ha heredado en su peregrinar a través de la historia. Entre otros elementos, el pietismo y el contacto con sectores de la Iglesia Morava que expresaban la fe como una experiencia viva, influyeron directamente en la mentalidad religiosa de Wesley. De allí que Wesley volviera constantemente a través de sus sermones sobre ciertos énfasis, ya no del catecismo racionalista de la Iglesia Anglicana de su tiempo, sino de prédicas que instaban a los cristia-

nos a vivir una experiencia de fe real y dinámica. En el presente libro se recogen algunos de esos énfasis wesleyanos que conforman una cierta identidad y herencia metodista.

Sin embargo, lo importante para los veintisiete participantes del Encuentro —procedentes de casi toda América Latina y Estados Unidos— fue precisamente no repetir las temáticas o los énfasis metodistas sin una mediación hermenéutica que nos diera en nuestro contexto, con otros problemas, con otras necesidades y con otras exigencias, un resultado igualmente iluminador como lo fue para el Movimiento Metodista del siglo XVIII. Comprendimos que no podíamos construir un puente sin columnas intermedias desde la época de Wesley hasta nuestros días, aún con contenidos igualmente vigentes tanto allá como acá. Las columnas o mediaciones históricas constituyen la base fundamental que proyectan y sostienen ese puente hermenéutico, que nos permite ir y venir a través de la tradición tanto en el tiempo como en el espacio.

Así que, construido el puente hermenéutico con las respectivas mediaciones históricas que conforman el legado Metodista, podíamos ir hasta nuestras raíces y encontrar sentido para nosotros tanto en el discurso como en la práctica pastoral de esta tradición.

De la misma forma entendimos que con ese puente podíamos reelaborar para nosotros ese discurso y esa práctica, no sólo en aquellos temas comunes al metodismo y presentes en nuestro contexto latinoamericano: conversión, hombre nuevo y compromiso (José Míguez Bonino); o descubrir el aporte pastoral para las Comunidades Eclesiales de Base en la tradición wesleyana (Mortimer Arias); o deducir líneas generales que identifiquen una pastoral metodista en el continente (Nelly Ritchie, Rui Josbrilberg), o en aquellos temas menos áridos como buscar una herencia litúrgica y una himnología (Uriel Teixeira, Pablo Sosa). Tendremos que reconocer que no fue del todo fácil hacer el puente hermenéutico al responder a la pregunta: ¿Fue el metodismo un movimiento liberador? (Míguez Bonino), o al reflexionar sobre el posible Wesley de los pobres (Elsa Tamez).

En otros discursos no resultaba tan difícil hacer el puente, si no fuera por el desgaste semántico de que han sido objeto ciertos conceptos de nuestro mundo religioso como justi-

ficación, santificación y perfección cristiana (Tercio Machado Siqueira, José Míguez Bonino y José Duque).

El tercer eje temático giró alrededor del proceso de reconformación a que fue sometido el metodismo por la mediación estadounidense. En la ponencia expuesta por Roberto Craig: "Metodismo, luchas populares y cambio social: el caso estadounidense", se presentan dos ramas que se conformaron al interior de los Estados Unidos, conocidas como metodismo "popular" y metodismo "radical". En estas dos ramas del metodismo los pobres encuentran una vivencia de fe ligada a sus necesidades y luchas diarias. Sin embargo, no fue de ninguna de esas dos ramas estadounidenses del metodismo que partió la misión hacia América Latina. Fueron sectores conservadores del sur de los Estados Unidos quienes se desplazaron en la expansión misionera. Por supuesto, no sucedió lo mismo con todos los misioneros; algunos llegaron con un metodismo más liberal, sobre todo en el cono sur, el cual ha dado frutos muy significativos, expresados, por ejemplo, en la presencia ecuménica que han tenido los metodistas de Suramérica.

Deducimos entonces que el tránsito del metodismo por los Estados Unidos hacia América Latina, lo marca con ciertas características propias del sistema capitalista estadounidense en expansión que se erguía, ya en el siglo XIX, como el modelo socio-económico ejemplar del futuro inmediato. Con ello el sector misionero entendía la evangelización de América Latina como la aplicación del modelo y estilo de vida estadounidenses.

El cuarto eje puesto en discusión fue la conformación y la expresión del metodismo latinoamericano. Se dieron aportes significativos del metodismo en América Latina a partir de las expresiones eclesiales históricamente más sólidas, como el caso uruguayo (Emilio Castro) o el de Costa Rica (Samuel Calvo). También se presentaron los esfuerzos educativos en todos los niveles con nuevas posibilidades de compromiso para el cambio (Elías Boaventura y Jacinto Ordóñez). Nora Boots nos habló de la contribución significativa al ecumenismo por parte del movimiento metodista. Conocimos expresiones del metodismo nacional arraigadas a realidades muy concretas, como es el caso de la Iglesia Boliviana (Aníbal Guzmán, Zacarías Mamani).

Tan variadas expresiones del metodismo como las ex-

puestas arriba, han producido en éste una catolicidad que lo inscribe en el proyecto de liberación de América Latina; esto lo obliga a reinterpretar su historia y a hacerse presente con una misión a la altura de las exigencias actuales de nuestro continente. Esta variedad del metodismo tiende a ser, ojalá, la identidad de nuestra tradición metodista y con la cual contribuimos al protestantismo latinoamericano (véanse las conclusiones).

Las perspectivas emanadas del Encuentro son desafiantes y llamativas:

* *En primer lugar, continuar el proyecto de Teología Protestante con las demás tradiciones protestantes presentes en América Latina.*

* *En segundo lugar, instar a que se sigan profundizando algunos aspectos teológicos que no se trabajaron con igual intensidad en este Encuentro, por ejemplo:* Orden Salutis *y* Orden Natural *de Wesley; la "santidad mundana", la eclesiología y el laicado.*

Sabemos que la Universidad Metodista de Piracicaba (San Pablo, Brasil), está planeando realizar un encuentro de teología metodista con estos fines.

Finalmente, expresamos nuestro agradecimiento al Señor de la historia por habernos permitido recoger en este producto escrito algunos perfiles de una tradición protestante que, aunque a medias, ha estado presente entre las luchas de los pobres en más de dos siglos de tradición. Esperamos que este libro sea apenas el comienzo de una tarea que estamos comprometidos a realizar los cristianos protestantes de todas las tradiciones, como aporte iluminador a la vida de las Iglesias que viven su fe en el actual proceso incontenible de America Latina.

Propuesta temática preliminar para el Encuentro de Teología Metodista

Comisión Organizadora

Como lo habíamos prometido en cartas anteriores, y después de algunas reflexiones internas del equipo DEI, les estamos enviando en ésta, algunos apuntes iniciales que sirvan para ubicarnos en un marco más o menos común y orientador para la elaboración de los aportes escritos para el encuentro.

En principio hemos escogido cinco momentos cronológicos, sin negar otros, como momentos fundamentales para seguir los pasos históricos de la tradición metodista. Si bien es cierto que en estos dos largos siglos de existencia no ha sido un movimiento estrictamente homogéneo, sí ha acumulado un torrente de tradiciones que tendremos que valorar a la hora de definir nuestra identidad.

Por otro lado, el metodismo no se forma, conforma ni alimenta de sí mismo, sino que hay un cúmulo de influencias y fuentes que lo nutren tanto en su gestación como a través de su desarrollo histórico. Así que una de las primeras tareas de este encuentro sería tratar de precisar un poco las fuentes, las influencias y aquellos elementos que contribuyen a la conformación del metodismo.

Insistimos en que estos apuntes sólo tienen la finalidad de motivarles para que cada uno vaya ubicándose por dónde puede contribuir dentro de un marco común, de tal forma que el encuentro resulte altamente productivo y fructífero para las iglesias.

A continuación desglosamos, a base de preguntas, los cinco momentos cronológicos.

I. EL ANGLICANISMO

Creemos que el primer momento que tenemos que analizar es la misma Iglesia Anglicana, en el momento en que sur-

ge el movimiento de Wesley en Inglaterra. Hagamos algunas preguntas:

a) ¿Qué dio origen a la Iglesia Anglicana? ¿Por qué se produce la ruptura con Roma?

b) ¿Qué elementos heredó y cómo afectó la Reforma Protestante a la Iglesia Anglicana?

c) ¿Qué tipo de eclesiología se conformó en la Iglesia Anglicana: jerárquica, sacerdotal?

d) ¿Cuál es la base social de la Iglesia Anglicana? ¿La Iglesia Anglicana se conforma por alguna clase social en particular: la decadente nobleza, la naciente burguesía, los sectores populares?

e) ¿Cuál era la relación entre la Iglesia Anglicana y el Estado? ¿Es una iglesia nacionalista? ¿Equivale a una cristiandad protestante?

f) ¿Qué contenidos y formas manifiestan la liturgia en esta Iglesia? ¿Sobrepasa el ritualismo?

g) ¿Cuál es la dimensión teológica de la Iglesia Anglicana? ¿Podríamos encontrar una influencia racionalista (Locke) en su teología?

h) ¿Qué papel desempeña la mujer como miembro y participante en la estructura de esta iglesia? ¿Era una iglesia masculina?

i) ¿Cuál era la misión que realizaba esta Iglesia y, cómo practicaba la evangelización?

j) ¿Qué práctica social manifestaba y cómo se concebía la problemática en el campo socio-económico y político?

II. EL MOVIMIENTO DE JUAN WESLEY

A partir de este segundo momento y en los tres momentos siguientes, queremos tener en cuenta cómo se van manifestando los elementos de continuidad, los elementos de ruptura y los posibles nuevos elementos.

a) ¿Qué da origen al movimiento de Wesley?

b) ¿Cuál es la estructura eclesiástica que se va conformando?
Conferencia compuesta por: presbíteros, superintendentes, pastores ordenados y laicos.
¿Qué papel tiene la iglesia local en esta estructura?

c) ¿Cómo se ubica este nuevo movimiento frente a las clases sociales de su tiempo? ¿Se podría afirmar que el liderazgo era burgués, pero que tenía una base social del sector popular? ¿Cómo entendemos la frase de Wesley: "Todos somos iguales"? ¿Tendrá esta frase alguna relación con la doctrina de la perfección cristiana desarrollada por él? Si se trata de un movimiento que efectivamente está dirigido por un sector no popular, y por lo tanto no puede manifestar valores populares, ¿cómo entendemos la amplia y novedosa participación de los laicos y el sentido colectivo dado a la comunidad?

d) ¿Cómo se ubica este nuevo movimiento frente al Estado? La Iglesia Anglicana es la oficial, ¿qué papel pudo desempeñar el movimiento de Wesley en este sentido? ¿Rompe con el Estado?

e) Contenidos y formas de la liturgia.

En la liturgia hay participación laica y lo más novedoso es que la mujer participa. Este tipo de liturgia además tiene más respuesta popular, ¿por qué?

f) Teología y doctrina.

Sabemos que el pietismo europeo y el contacto con la Iglesia Morava marcan a Wesley; entonces, ¿cuáles son las fuentes de los siguientes elementos teológicos y doctrinales en Wesley?

* Santificación
* Perfección cristiana
* Gracia y salvación
* Justicia y amor
* Servicio
* Ecumenismo

¿Cómo concibe Wesley la fe? ¿Es una doctrina o una ex-

periencia? ¿Es racionalista o es una fe viva, real y concreta?

g) La participación popular.

Dadas las nuevas modalidades litúrgicas en que se amplía la participación: células de estudio bíblico, clases de escuela dominical, sociedades de damas, caballeros y jóvenes, predicadores laicos, y participación de la mujer, se abre hacia la participación popular.
¿Es una Iglesia no de los pobres, pero sí para los pobres?

h) Cualitativa y cuantitativamente, ¿cómo participa la mujer en este nuevo movimiento?

i) ¿Cuáles son los nuevos elementos de la misión y la evangelización en Wesley? ¿Hay ruptura o continuidad con la Iglesia Anglicana?

j) ¿Aparecen nuevos elementos en la concepción y la práctica socio-política?

III. MOVIMIENTO DE METODISMO PRIMITIVO

a) ¿Qué da origen al Movimiento de Metodistas Primitivos?

b) ¿Cuál es su estructura eclesiástica? ¿Anti-jerárquica y sacerdotal? ¿Tiene un liderazgo efectivamente popular? ¿Es participativa y democrática? ¿Por qué conocemos tan poco del Movimiento Metodista Primitivo?

c) Iglesia y clase social.

¿Tiene una base popular? ¿Son igualmente del sector popular los líderes? ¿Cómo fueron atraídos algunos sindicalistas, obreros y campesinos a este movimiento metodista?

d) La Iglesia y el Estado.

En el Metodismo Primitivo por estar conformado fundamentalmente por los sectores obreros y muchos de ellos sindicalizados, se conjugan intereses de clase, que en el ambiente industrialista de Inglaterra empezaban a tomárseles como disidentes. La fidelidad al Estado no era

la razón de este grupo religioso. En este sentido podríamos decir que se manifiesta un rompimiento con el Anglicanismo y con el Wesleyanismo. ¿Cuál es la respuesta del Estado y de la Corona a este movimiento?

e) Sobre liturgia, doctrina y teología.

Testimonio:

He sido de los primitivos de la parroquia de Alford durante más de treinta años. He trabajado como predicador local por la causa de Cristo. . . Cuando se inició el sindicato de trabajadores en Alford, me interesé muchísimo por él. . . Como empleado sin remunerar, me ganaba la vida durante el día y de noche iba a dar conferencias en pro del sindicato. . . En el año 1872 nació el sindicato de trabajadores. . .consagramos nuestras voces, nuestros cerebros, nuestros corazones y nuestra influencia al desarrollo del mencionado sindicato. No creemos que lores y ladies, sacerdotes y sus mujeres, sean sagrados ni que los campesinos sean gusanos. No creemos que esté bien que la holgazanería se siente a la mesa del banquete, mientras los que trabajan recogen las migas que caen de ella. Me atrevería a decir que hemos hecho más por la emancipación de los esclavos blancos de Inglaterra que todos los sacerdotes contemporáneos juntos. . . Creo que no anda lejos el día en que Dios envíe a su iglesia a apóstoles y profetas dignos de ella, que visitarán a los ancianos pobres e investigarán cómo viven con tres chelines semanales que les da la parroquia para que paguen el carbón y la luz y además vivan de ello; apóstoles y profetas que protestarán contra tanta crueldad y predicarán con fuerza sin igual la Palabra de Dios. . .[1]

Pero también, señala Thompson (pp. 211 sobre sectas obreras) que los sermones de los Metodistas Primitivos eran principalmente inspirados en el hebraísmo del Antiguo Testamento, siguiendo las enseñanzas de los profetas bíblicos.

¿Podríamos recoger de este movimiento algún legado teológico sistematizado? ¿O nos queda solamente los testimonios de las prácticas y acciones de aquellos cristianos?

f) Participación popular.

Los líderes naturales que surgen entre los trabajadores hallan en la iglesia casi el único vehículo de transmisión de su liderato; este hecho contribuye a explicar la supervivencia de la populari-

1. Rex C. Russel, *The Revolt of the Field in Limes*, Lincolnshire Country Committee of the National Union of Agricultural Workers, s.f., pp 137-138.

dad de las "reuniones de testimonio", donde se da a una serie de fieles la oportunidad de hablar, así como el elevado número de individuos con cargos y de comités que se encuentran en las iglesias textiles.[2]

La base social de este movimiento se forma por obreros, mujeres, en su mayoría esposas de obreros, niños, hijos de los obreros. De tal forma que los laicos proceden de este mismo sector social y, con la consecuencia de que no tenían ministros ordenados.
Pero, ¿qué tipo de participación se daba? ¿Sólo para cuestiones de tipo sindical? ¿Por qué no aparece hoy día --dentro de los sectores obreros— una tradición metodista? ¿Qué elemento o fenómeno los va reduciendo en la historia?

h) Sobre la participación de la mujer.

La revolución industrial inglesa empleó mucha mano de obra femenina e infantil, como algunos autores señalan, para abaratar los costos de producción. Es decir, para pagar más barato los jornales de trabajo. Pero, ¿que papel alcanzó a desempeñar la mujer en el llamado Movimiento de Metodistas Primitivos?
Efectivamente, la tradición metodista ha sido una de las primeras tradiciones protestantes en ordenar mujeres para el ministerio eclesial. ¿De dónde procede esa valoración de la mujer?

i) ¿Cuáles son los elementos de continuidad y de ruptura de este Movimiento Metodista Primitivo con el movimiento que inició y dirigió Wesley?

IV. LA MEDIACION ESTADOUNIDENSE

El hermano Roberto Craig está preparando un capítulo especial sobre la mediación que se produce en el metodismo en su paso de Inglaterra a los Estados Unidos, para llegar finalmente a Latinoamérica. Aunque sabemos que también hay un legado metodista en América Latina que vino directamente desde Europa.

¿Qué características especiales se conforman en el metodismo mediatizado por los Estados Unidos?

2. Pope, *Millbands and Preachers*, Yale, 1942, p. 89.

Dejemos que Roberto nos ayude en esta búsqueda, pero cualquier aporte al respecto ayudaría mucho.

V. LA CONTRIBUCION DEL METODISMO EN AMERICA LATINA

Posiblemente se pueda hacer algún desglose por etapas de la tradición metodista en Latinoamérica, que seguramente sea necesario para comprender por qué hay algunas diferencias regionales en la expresión de esta iglesia; pero nosotros para efectos de presentar un bosquejo más compacto, hemos hecho un solo bloque sobre la contribución de esta tradición evangélica en este continente.

¿Podremos hablar de y percibir un Metodismo Latinoamericano? ¿Qué particularidades manifiesta esa conformación?

¿Qué elementos de herencia Metodista recoge nuestra iglesia latinoamericana?

¿Cuál es la identidad concreta por la que tiene razón el Metodismo hoy?

¿Qué significan en nuestro contexto algunas doctrinas Wesleyanas:

* Santificación,
* Perfección cristiana,
* Gracia,
* Salvación,
* Justicia,
* Servicio, etc.?

¿Cómo podemos recuperar los esfuerzos educativos que tradicionalmente ha impulsado la tradición Metodista? ¿Qué servicios prestan las universidades y colegios metodistas existentes en América Latina a la Iglesia Metodista misma y a la Sociedad Latinoamericana?

¿Ha contribuido o no, la tradición Metodista al ecumenismo latinoamericano? ¿En qué medida el ecumenismo impulsado por la iglesia Metodista acompaña el proceso global latinoamericano?

¿Qué vitalidad queda en nuestras iglesias del movimiento Metodista y qué hemos transformado en ortodoxia?

¿Cuál es la base social de nuestras iglesias? ¿Cómo influye y es influida esa base social por el contexto latinoamericano? ¿Corresponde la misión y evangelización que realizan nuestras iglesias al contexto latinoamericano de sub-desarro-

llo, dependencia, neocolonialismo, dictaduras militares y de empobrecimiento constante?

En este contexto profundamente pecaminoso, desde el punto de vista social y moral, ¿cómo atiende nuestra iglesia las necesidades espirituales de nuestro pueblo?

¿Hay coherencia entre el discurso expresado en el Credo Social y las implementaciones pastorales que realiza la Iglesia?

En algunos países latinoamericanos las bases sociales de la Iglesia Metodista son fundamentalmente indígenas; en otros países el sector mayoritario es de raza negra; entonces, ¿qué particularidades teológicas o pastorales ha creado la Iglesia para atender las necesidades específicas de estos sectores raciales doblemente oprimidos?

De la misma manera, el sector femenino es, en general, un sector mayoritario en nuestras iglesias; sin embargo, la jerarquía es puramente masculina. ¿A qué obedece este fenómeno?

¿Qué consecuencias teológicas, pastorales y litúrgicas trae la presencia de los pobres en la Iglesia hoy?

¿En qué medida puede contribuir la Iglesia Metodista a la unidad y democratización de América Latina?

Al hacer un recorrido histórico por la tradición Metodista, nuestro interés es descubrir en esa tradición factores o elementos teológicos, eclesiales, litúrgicos y pastorales que puedan dar un aporte al proceso global de América Latina y que a la vez le dé una presencia significativa a la Iglesia.

Ya varios participantes han manifestado contribuciones escritas sobre determinadas temáticas. Esperamos que este material sirva para motivarles a precisar las temáticas a quienes no lo han hecho.

Fraternalmente,

POR COMISION ORGANIZADORA
Roberto Craig y José Duque

San José, setiembre 1982

Lista de participantes en el Encuentro de Teología Metodista

Mortimer Arias—
boliviano, teólogo, Seminario Bíblico Latinoamericano.
Yolanda Bertozzi—
costarricense, educadora, Iglesia Metodista de Costa Rica.
Elías Boaventura—
brasileño, rector de Universidad Metodista de Piracicaba.
Miriam Boaventura—
brasileña, profesora, Universidad Metodista de Piracicaba.
Plutarco Bonilla—
costarricense, filósofo y pastor, Director del CELEP.
Samuel Calvo—
costarricense, Obispo, Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica.
Emilio Castro—
uruguayo, pastor, Consejo Mundial de Iglesias.
Roberto Craig—
estadounidense, historiador, Seminario Bíblico Latinoamericano.
José Duque—
colombiano, sociólogo, IEMCR y Departamento Ecuménico de Investigaciones.
Nydia Fonseca—
costarricense, politóloga, Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica.
Acir Goulart—
brasileño, profesor, Universidad Metodista de Piracicaba.
Aníbal Guzmán—
boliviano, rector, Seminario Bíblico Latinoamericano y Secretario Ejecutivo de Promoción Humana del CIEMAL.
Franz Hinkelammert—
alemán, economista y filósofo, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
Rui Josgrilberg—
brasileño, teólogo, Facultad de Teología de la Iglesia Metodista.

Tercio Machado Siqueira—
brasileño, profesor, Facultad de Teología de la Iglesia Metodista.
Salvador Marín—
costarricense, sindicalista y profesor, Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica.
Zacarías Mamani—
boliviano, Obispo, Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia.
Secundino Morales—
panameño, Obispo, Iglesia Evangélica Metodista de Panamá.
Jacinto Ordóñez—
costarricense, filósofo y pastor, Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica.
Nora Quiroga Boots—
boliviana, Directora para América Latina de la Junta de Ministerios Globales, Iglesia Unida Metodista.
Nélida Ritchie—
argentina, pastora, Iglesia Evangélica Metodista de Argentina.
Pablo Sosa—
argentino, himnólogo, Iglesia Evangélica Metodista Argentina.
Elsa Tamez—
mexicana, teóloga y biblista, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
Uriel Teixeira—
brasileño, pastor, Iglesia Evangélica Metodista de Brasil.
Saúl Trinidad—
peruano, pastor, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

OBSERVADORES

Carmelo Alvarez—
puertorriqueño, profesor e historiador, Iglesia "Discípulos de Cristo", Seminario Bíblico Latinoamericano.
Enrique Dussel—
argentino, filósofo e historiador,católico, CEHILA.

Programa de trabajo

	DOMINGO	LUNES	MARTES	MIERCOLES	JUEVES	VIERNES
MAÑANAS	LLEGADA DE DELEGADOS	DEVOCIONALES				
		Introducción general al Encuentro. Objetivos. Organización y distribución de tareas.	Legado histórico del Movimiento Metodista. La mediación Norteamericana.	Reinterpretación del Metodismo y aportes desde América Latina.	Trabajo de grupos.	Sesión plenaria para informe y debate sobre los trabajos de grupos.
TARDES		Contexto socio-económico del siglo XVIII en Inglaterra y su incidencia en la gestación del Movimiento Metodista.	El Metodismo en el contexto de América Latina.	División en grupos para trabajar las siguientes temáticas: (1) ¿Por qué buscar una identidad Metodista? (2) Para leer a Wesley y el movimiento Metodista: Un acercamiento hermenéutico; (3) Algunas contribuciones teológicas Metodistas para la América Latina hoy; (4) Líneas para una pastoral evangélica Metodista.	Trabajo de grupos.	Acuerdos finales, tareas futuras y perspectivas.
NOCHES	Culto de apertura. Oficia Presbítero Samuel Calvo; predica Emilio Castro.		Recepción a cargo del Presidente de la Iglesia Metodista de Costa Rica, Pbro. Samuel Calvo.			Mesa Redonda: Avances e implicaciones del Encuentro de Teología Metodista (en el Seminario Bíblico Latinoamericano).

Culto de inauguración

ORDEN LITURGICO

PRELUDIO

HIMNO DE ENTRADA: "A ti, Señor, Omnipotente Dios"

A ti, Señor, omnipotente Dios
Con humildad alzamos hoy la voz
A ti ¡oh Rey de toda creación!
Gloria y honor rendimos con unción.

Padre de amor, confiando en tu bondad
Tu dirección venimos a implorar
Danos tu paz, concédenos valor
Extiéndenos tu brazo protector.

Tu bendición a nuestro pueblo da
Y la razón tu luz recibirá
Enséñanos tus leyes a guardar
Y que Jesús gobierne en todo hogar.

Danos poder al enfrentar el mal
A nuestro pie no dejes resbalar
Tu corrección queremos recibir
Y con lealtad deseámoste seguir.

LETANIA DE ADORACION

Dirigente:

Hablaremos de tu grandeza, nuestro Dios de la vida, bendeciremos tu nombre para siempre.

Todos:

El hizo cielo, tierra y mar, y todo lo que hay en ellos. El siempre mantiene la palabra.

Dirigente:

El Señor es grande y muy digno de alabanza; su grandeza excede nuestro entendimiento.

Todos:

El Señor hace justicia a los oprimidos y da de comer a los hambrientos. El Señor da libertad a los presos; el Señor devuelve la vista a los ciegos; el Señor protege a los extranjeros y sostiene a los huérfanos y a las viudas.

Dirigente:

¡Vamos, siervos del Señor! ¡Bendigan al Señor todos ustedes, que están en su santo templo!

Todos:

¡Qué nuestros labios alaben al Señor! ¡Qué todos bendigan su santo nombre, ahora y siempre! Amén.

HIMNO:

"Sobre estas Tierras".

CORO:

Cristo está rompiendo al fin
Cadenas de opresión
Llega a nuestros pueblos
Plena redención.

Sobre estas tierras, que el sudor regó
por tantos siglos de sangre y dolor
vemos levantarse ya de nuevo el sol
porque Dios proclama su liberación.
Pueblos cansados de tanto gemir
bajo su aliento han de revivir
nuestros cuerpos y almas viene a restaurar
trae justicia; El es nuestra paz.

Más que otros mundos quiere El conquistar
la ciudadela de esta humanidad
quiere a todos darnos nuevo corazón
donde el odio muera y triunfe el amor.

INVOCACION COMUNITARIA

Señor, nos hemos reunido en este lugar tus hijos, provenientes de distintos lugares, para compartir nuestras inquietudes comunes, para darle una respuesta eficaz a los desafíos del Dios de la Vida y de nuestros pueblos.

Señor, nos ponemos en tus manos, sabemos que hemos nacido en una sociedad que nos inculca el egoísmo, el lucro, la lucha de poder y el desamor. Líbranos Padre de todo el mal que nos envuelve y entorpece.

Te pedimos que nuestro servicio sea sincero y desinteresado. Sabemos que tenemos responsabilidad ante nuestros "hermanos pequeñitos", los que sufren, aquellos que no tienen voz, aquellos que son perseguidos y torturados, desterrados por causa del Reino tuyo.

Ayúdanos para que nuestra reflexión sea provechosa, no para regocijo intelectual, sino para dinamizar la vida y misión de la Iglesia y para contribuir en la creación del hombre digno y pleno de vida, la cual es tu voluntad.

Por eso, Señor nuestro, imploramos tu presencia mediante tu Espíritu y que tú seas honrado en medio de tu Iglesia. Que así sea, Amén.

LECTURA BIBLICA: Pbro. Plutarco Bonilla.

PALABRAS DE BIENVENIDA: Pbro. Samuel Calvo, Presidente de la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica.

Lic. José Duque, Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

AFIRMACION DE FE (Por Coros A y B)

A. Yo creo en el Dios de la Vida, que es padre de todos los hombres.

B. Yo creo en Jesucristo, Hijo de Dios, que se ha hecho semejante a nosotros para que nosotros seamos semejantes a El; que ha venido para librarnos de los poderosos, para anunciar la paz de Dios entre los hombres. El se ha entregado por el mundo y está en medio de nosotros, el Dios de la vida.

A. Yo creo en el Espíritu de Dios, fuerza que renueva permanentemente el mundo, que trabaja en todos los hombres de buena voluntad.

B. Yo creo en la Iglesia que renace dinámica y audaz, de las entrañas de nuestro pueblo empobrecido y cristiano; iglesia fraternal, solidaria, común, comprometida con Dios y enviada para anunciar el Reinado de Dios.

A. Yo creo que Dios romperá el poder, el pecado en nosotros y en cada hombre. Yo creo que el hombre vivirá de la Vida de Dios para siempre.

B. Yo no creo en el derecho del más fuerte, en el poder de los poderosos. Quiero creer en el derecho de todos los hombres y mujeres, que todos son iguales; que el orden injusto impuesto por la fuerza y la injusticia es un violento desorden.

A. Yo no creo que la guerra y el hambre sean interminables. Quiero creer que todo el mundo es mi hogar.

TODOS:

No creeré jamás que el sueño del pueblo cristiano y empobrecido sea solamente un sueño. No creeré que la muerte sea el fin de esta vida. Creo, me atrevo a creer, siempre y contra todo, en el hombre nuevo. Me atrevo a creer en el sueño de Dios mismo: un cielo nuevo y una tierra nueva en donde habitan la justicia y la igualdad, donde Dios sea "todo en todos".

Hasta que triunfe tu amor y que el mundo pueda oír tu voz y la de los cielos, oh, Señor, descienda la ciudad de Dios. Amén.

CANTICO CONGREGACIONAL: "Tu Reino es Vida".

Tu reino es vida, tu reino es verdad,
tu reino es justicia, tu reino es paz,
tu reino es gracia, tu reino es amor,
//Venga a nosotros tu reino Señor//.

PRESENTACION DE OFRENDAS

Doxología: "Al Rey de los Siglos".

Al Rey de los Siglos, Al Rey de los Siglos
Inmortal infinito
Al único y sabio Dios.
Sea honor y gloria
Sea honor y gloria
Sea honor y gloria
Por los siglos, de los siglos, Amén.

ORACION DE DEDICACION

SERMON:

A cargo del Rev. Emilio Castro.

HIMNO.

"Qué Tremendos los Presentes Tiempos son"

¡Qué tremendos, decisivos, los presentes tiempos son!
Nueva edad que vislumbramos con temor y admiración
Nuevos pueblos que despiertan, huestes prontas a luchar;
Toda la creación gimiendo por su redención final.

Tras las líneas de batalla, ¿viviréis en el placer?
Dios os llama, Dios reclama vuestras fuerzas, vuestro ser.
Mundos luchan, bajo el cielo, no podéis ya postergar
El tomar la cruz de Cristo y al combate presto entrar.
Siempre firmes, no cediendo, renacidos de verdad,
En las filas del Maestro, que sois suyos demostrad

Oh, luchad con cuerpo y alma por el triunfo de la cruz,
Y anunciad por las edades el mensaje de la cruz.

ORACION FINAL

POSTLUDIO

Sección I:

Contexto histórico del siglo XVIII en Inglaterra y la mediación estadounidense del Movimiento Metodista

Las condiciones económico-sociales del Metodismo en la Inglaterra del Siglo XVIII *

Franz Hinkelammert

¿Qué representa el Siglo XVIII para Inglaterra? Es el siglo en el cual la economía inglesa se transforma en el centro de la economía mundial; el siglo en el cual el imperio colonial inglés se constituye en el imperio dominante y en el que se echan las bases de la industrialización inglesa.

Un acontecimiento clave para la conformación del imperio mundial inglés es la victoria de Inglaterra sobre Francia en la guerra por la conquista de Bengala, región clave para la dominación de lo que hoy es India y Pakistán. Por otra parte, en este mismo Siglo XVIII comienza una influencia inglesa siempre mayor sobre América, y si bien Inglaterra pierde después su poder en Norteamérica, sí logra afirmar su influencia en Latinoamérica y el Caribe. De ahí que la guerra de independencia el Latinoamérica tiene la característica de ser una guerra de sustitución de la dependencia española por la inglesa, lo que implica un cambio del tipo de dependencia: de un país no-industrializado a un país industrializado.

Durante los Siglos XVIII y XIX se gesta este imperio, que es un imperio económico. Podemos ver en algunos rasgos cómo se forma este imperio británico como un imperio económico de reformulación de las estructuras económicas para todo el mundo.

Durante el Siglo XVIII, en la industrialización inglesa hay una sola industria de punta que es la industria textil. La industria textil que se forma lo hace sobre la base de una producción textil que era tradicional en Inglaterra desde la Edad Media: la producción artesanal del textil de lana que toma

* El presente artículo es una transcripción de la charla ofrecida por Franz Hinkelammert durante el Encuentro de Teología Protestante.

un tremendo auge en el Siglo XVII. Pero la revolución industrial trae otro tipo de textil: el textil de algodón. Desde la primera mitad del Siglo XVIII empieza la gran dinámica de la producción textil de algodón y, a partir de esta industria de punta que es la más dinámica de la revolución industrial, empezará posteriormente la penetración de la industrialización hacia la producción de medios de producción. Sin embargo, la industrialización del Siglo XVIII es una industrialización sobre la base del textil y que todavía no penetra en la propia producción de los medios de producción. Se inventan nuevos medios de producción, nuevas formas de producir textil, pero esos textiles todavía están producidos en máquinas construidas de manera artesanal; es decir, la revolución fabril que la industrialización del Siglo XVIII opone es la revolución de la empresa textil. Hay una transformación de la industria textil hacia la fábrica textil que va desde el textil de lana, que es lo más dinámico del Siglo XVII, al textil de algodón; y la fábrica textil se forma con tecnologías nuevas que aparecen en la producción textil, pero esa tecnología nueva todavía no se refiere a la propia producción de los medios de producción.

Sólo a finales del Siglo XVIII empieza a utilizarse en la producción del hierro, el carbón de piedra: hasta entonces únicamente se había utilizado el carbón de leña. Asimismo, recién a finales del Siglo XVIII y comienzos del XIX empieza el uso del hierro como elemento de la fabricación de herramientas, como elemento básico: todavía en el Siglo XVIII era la madera; solamente algunas piezas eran de hierro porque éste era sumamente caro a causa de la utilización del carbón de leña.

Y el Siglo XVIII todavía es un siglo en el cual no hay medios de transporte; son baratos y tienen largo alcance solamente en el mar. El único medio de transporte barato es el barco; el transporte interior, en cambio, es extremadamente caro. En ciertas líneas se va economizando por la construcción de canales que aumenta en este siglo. Económicamente esto da a Inglaterra una enorme ventaja por la gran facilidad que tiene de llegar al mar, por ser isla. Y por eso también, todas las ciudades en las cuales se desarrollan complejos industriales, son ciudades con fácil acceso al mar.

Ahora bien, esta industria textil es industria de punta, industria dinámica, pero no es el poder económico de Inglaterra. Recién en el Siglo XIX el capital industrial se transforma en poder económico dominante, pero en el Siglo XVIII no lo es. En el fondo, el empresario industrial es un hombre de negocios de segunda clase en la jerarquía del poder eco-

nómico inglés. En la estructura de este poder económico está, en la cúspide, el poder bancario y financiero, el poder de las compañías coloniales —sobre todo la Compañía de las Indias Occidentales— y el de los latifundistas dueños de grandes haciendas. En relación a ellos, estas producciones industriales parecen relativamente insignificantes, aunque toda la dinámica económica que viene descansa ahí.

Y es que la revolución industrial, relativamente al menos, no la lleva a cabo el gran capital financiero. El empresario industrial típico del Siglo XVIII no es el gran capitalista: es el tipo de clase media que tiene un tío que es médico en el campo y que le presta diez mil libras esterlinas para empezar la fábrica. . . Y es siempre vuelta a lo mismo en la biografía de los empresarios industriales de ese tiempo. Y lo que aporta ese empresario, en términos de lo que es el poder económico inglés de ese tiempo, es muy pequeño.

Así pues, el empresario industrial del Siglo XVIII es de clase media, y en parte salido de la propia clase obrera. Entonces, la imagen, o digamos, el tipo de vivencia de este empresario tiene mucho de ascetismo o de empresario puritano, como se lo llama muchas veces de parte de Max Weber. El empresario puritano, efectivamente, es un empresario que participa en el trabajo de la empresa, que aporta un capital inicial, pero que vive acumulando. Sin embargo, esta acumulación no es un simple más allá, algo que se hace más allá del cumplimiento de todos los lujos que se puedan tener en la vida, sino que afecta el nivel de vida de este empresario. Este empresario es un empresario de medios de consumo relativamente escasos; no es el empresario como aparece en el Siglo XIX, el hombre rico, el hombre que ha subido a la cúspide del poder económico.

Veremos ahora algunos elementos que influyeron en la estructura social inglesa; cómo se conjugaron esta industrialización y la formación del imperio colonial.

Con la restauración de Cromwell del Siglo XVII, empieza en Inglaterra una gran dinámica textil basada principalmente en la lana, esto es, sobre la base de materia prima producida en la misma Inglaterra. Esta creciente producción de materia prima implica un gran cambio en la estructura agraria inglesa. Se tiene que pasar de la producción de alimentos a la producción de lana. Los grandes latifundistas empiezan a transformar sus haciendas en productoras de lana —la cual tiene un mercado fácil y muy homogéneo en los centros de producción manufacturera—, pero también empiezan a tomar las tierras comunes, a integrarlas a sus haciendas y transformarlas en productoras de lana.

Como la producción de lana emplea mucho menos mano de obra por hectárea que la producción tradicional de alimentos, lleva a la expulsión de grandes masas de campesinos de sus tierras. Aparece entonces una crisis social enorme que afecta a grandes partes de la población y que lleva al problema de la vagancia. El campesino que pierde su tierra empieza a vagar, busca dónde ubicarse en la ciudad, pero la dinámica de esta producción industrial textil no es de ninguna manera capaz de absorberlo. Entonces, ese campesino echado del campo forma una población sobrante, migrante y sumamente desarraigada. (Es un problema como el que tenemos hoy día cuando de la producción alimenticia se pasa a la producción de carne; hay enseguida miles de personas que caen fuera del campo y las ciudades no son capaces de absorberlos). Y, frente a la vagancia, el gobierno no tiene otra manera de reaccionar más que con la represión. Las "leyes contra la vagancia" se encuentran entre las más crueles de la historia moderna.

Inglaterra entra entonces en la era de la importación de alimentos, sobre todo trigo de Polonia y de Rusia. Ese trigo se paga especialmente con productos textiles de lana y, en parte, con herramientas de hierro, . . . Herramientas de hierro en este caso, significa herramientas chicas (martillos, alicates, cadenas); no hay herramientas de gran tamaño. Las máquinas son de madera; sólo las partes sumamente afectadas por el movimiento son de hierro.

Es en este tiempo que Inglaterra hace su acceso a relaciones internacionales que todavía no son netamente imperiales. Tiene sus Colonias del Norte y recién empieza a lograr una especie de monopolio comercial en el mundo. Hay en este sentido un acontecimiento decisivo: en 1703 Inglaterra logra el monopolio del mercado de esclavos que estaba en poder de los portugueses, y que a través de un tratado de paz pasa a los ingleses que toman en sus manos todo el comercio de esclavos, desde su caza en Africa hasta su venta en América.

Empieza entonces una gran competencia en el mercado textil mundial. Ya al comenzar el Siglo XVIII, Inglaterra es en Europa el productor central de textil al lado de Holanda que es el otro país con una alta producción textil. Sin embargo, en el mercado mundial el textil inglés era muy limitado. Era un textil que, por ser de lana, sólo se podía exportar a zonas frías (Norteamérica y Europa, por ejemplo); para el trópico, este textil no tenía ninguna relevancia.

A nivel mundial, el otro gran productor textil —de mucha más producción que Inglaterra— es la India, que llega a

ser el gran competidor de Inglaterra en el mercado textil mundial. En efecto, desde los Siglos XVI y XVII la India empieza a lanzar ciertas mercancías en el mercado textil, y lo hace con una ventaja muy grande en las zonas calientes del mundo por tratarse de un textil de algodón. Pero la India no tiene la capacidad inmediata de relacionarse comercialmente con Africa, Asia y América: necesita de intermediarios. Los primeros son los portugueses que hacen todo el comercio europeo con Africa y Asia, mientras los españoles tienen más relación con América. Así pues, el producto textil de algodón hindú pasa, vía comerciantes y barcos portugueses, a los otros continentes.

En este negocio se mete más y más Inglaterra que, en esta competencia por el mercado textil mundial, empieza a avanzar hacia Asia y a luchar por la India. Primero trata de obtener el monopolio de la comercialización del textil de algodón hindú, lo que logra después del tratado de 1703 con Portugal. Inglaterra empieza a tener entonces sucursales en la India que compran el textil y lo llevan a otros continentes y a la misma Inglaterra. Pronto el gobierno inglés —quizás el único que en aquel momento percibe con visión de futuro lo que significa producción e intercambio— prohíbe la importación de textil de algodón a no ser para la re-exportación. El famoso contrabando inglés a Latinoamérica, es un contrabando de este textil que no es producido en Inglaterra, que viene de allá pero re-exportado, y siempre al lado del cual hay algunas de aquellas herramientas pequeñas de hierro.

A comienzos del Siglo XVIII, Inglaterra domina todo el mercado mundial del textil, pero el productor más grande es India, a quien Inglaterra compra para re-exportar a America y Europa. ¿Cómo paga Inglaterra esta re-exportación? La India, como China, son países autosuficientes, países a los cuales Europa no tiene ningún producto interesante qué ofrecerles. Lo único con lo que Inglaterra puede pagar a la India es con oro. Tenemos así a lo largo de todo el Siglo XVII y la primera mitad del XVIII, un gran flujo de oro desde Inglaterra a la India. ¿De dónde viene este oro? Inglaterra lo obtiene de España pues, en su creciente monopolización del comercio internacional, logra también dominar la exportación hacia España. ¿Y de dónde lo obtiene España? De América. España no es capaz de promover una política de protección de su propia producción manufacturera, sino que se abre al comercio con Inglaterra que destruye la producción interna española. España, pues, se subdesarrolla y financia ese subdesarrollo con el oro que saca de América y

pasa a Inglaterra que, por su parte, solamente puede llevar a cabo esta gran competencia textil sobre la base de la producción hindú.

Este flujo de oro produce problemas en Europa en cuanto a la disponibilidad del metal, dado que la India no mueve la plata, se queda con el oro y ni un peso vuelve a Europa. Así pues, el comercio textil con la India es una especie de estrangulamiento económico de la disponibilidad de oro para efectos de medios de pago en Europa. Y es en esta situación que el imperialismo inglés va a la conquista de la India; tiene ya en sus manos el mercado mundial del textil, pero no la producción. La conquista de la India, a mediados del Siglo XVIII, significa la conquista por parte de Inglaterra de todas las fuentes de la producción, lo que le permite asumir una producción inglesa del textil de algodón.

Esta conquista de la India es posible por algunas razones técnicas muy especiales, en particular el uso del cañón móvil. Los portugueses llegaron a la India a finales del Siglo XVI. Fundaron puertos como Macao, pero no tuvieron la capacidad de penetrar en el continente. Una de las razones es que el cañón, una de las armas que daban superioridad a los portugueses, estaba amarrado a los barcos, no era móvil. En el Siglo XVIII Inglaterra dispone del cañón móvil y puede penetrar al continente, derrotando tanto a los franceses que estaban en el mismo camino de conquistar a la India como a los propios poderes existentes en la región.

Inglaterra vence y comienza la destrucción de la producción textil de la India. Es decir, no se conquista la India para tener seguridad del abastecimiento del textil hindú; se la conquista para destruir toda su producción textil. Tan sólo sesenta años después, la producción textil de la India no logra siquiera satisfacer el mercado interno. India se transforma ahora en importador del textil de algodón producido en Inglaterra, y en simple fuente de materia prima para esa producción. Antes, cuando era la dinámica del textil de lana, se trataba de la transformación de la estructura agraria inglesa; ahora, en la dinámica del textil de algodón, es la transformación de toda la estructura de producción de la India.

Con la destrucción de la producción textil de la India y la transformación de este país en suministrador de algodón y otros textiles (yute, por ejemplo), el oro que desde el Siglo XVII había ido a la India, vuelve a Inglaterra pues ésta sí tiene ahora algo que vender a aquélla. Entonces, empieza a correr el oro de vuelta y se soluciona el problema de la disponibilidad del metal.

Por otra parte, con la destrucción de la producción del

productor y suministrador de textil de algodón más importante a nivel mundial, se produce escasez de ese textil, y de ahí el inmenso mercado que hay para la producción textil inglesa que es sumamente dinámica en la segunda mitad del Siglo XVIII. La producción textil inglesa aumenta, pero este aumento no es más que sustituto de otra producción que se pierde, es decir, no aumenta la producción mundial pero sí la inglesa. Por eso Inglaterra puede tener tantos contratos y tasas de crecimiento sumamente altas : es un mercado fácil, un mercado de sustitución. Esto da la característica de toda la segunda mitad del Siglo XVIII: un mercado fácil para el textil de algodón —que no es un textil de alta calidad, como el de lana, sino un textil muy corriente para gente de escasos recursos— que no necesita que la gente tenga nuevos ingresos, pues con los que tiene puede comprar el nuevo textil inglés.

Este es, a grandes rasgos, el paso que se da hasta la conformación de la industria textil como industria dinámica y de punta a finales del Siglo XVIII —algo así como lo que hoy es la industria de más alta sofisticación. Esto nos lleva ahora a algunas consideraciones sobre lo que pasa en el interior de Inglaterra con esta dinámica.

Como ya dijimos, para tener mercado para esta producción textil adicional, Inglaterra no necesita aumentos de ingreso de las poblaciones compradoras pues se trata de una producción sustitutiva. Por lo tanto, esta dinámica textil no responde a un aumento del ingreso, al contrario, es compatible con una baja de los ingresos, sobre todo en Inglaterra.

En efecto, en cuanto empieza el auge textil se inicia una pauperización, no sólo de la población sobrante sino también del obrero inglés. El obrero inglés anterior a ese auge textil —que se inicia a mediados del Siglo XVIII—, era un artesano con una relativa capacidad de defensa gracias a sus estructuras artesanales y gremiales. La nueva industria textil destruye la producción artesanal anterior, transformando al artesano en empresario nuevo —empresario textil— o en proletario. Y con la proletarización viene la pauperización que no se contradice con el movimiento del mercado, por cuanto el textil de algodón que se produce es para gente de escasos recursos lo que permite que el mercado internacional supla la baja de ingresos que ocurren en la clase obrera inglesa.

Ahora bien, un sistema económico-social del tipo que está surgiendo tiene que afirmarse, de ahí que frente a esa pauperización haya varias reacciones. La primera reacción, frente a la población sobrante producto de la restructura-

ción del campo inglés, es una reacción de pura fuerza externa : las leyes de tratamiento de la vagancia, de una crueldad muy grande.

Estas leyes se continúan a lo largo de todo el Siglo XVIII, y afectan ahora a los obreros que pierden su trabajo. Hay a la vez, con los obreros que quedan trabajando en las fábricas, todo un problema de disciplina fabril. Inglaterra es el primer caso en que todo un pueblo tiene que entrar en una disciplina fabril —disciplina de fábrica— que implica la transformación de todas las reglas anteriores de interrelación social. Quizás el término disciplina fabril es muy poco para indicar lo que significa ese introducir toda una nueva manera de vivir y trabajar que sustituía la forma individual de trabajo, sumamente desigual en el tiempo: si me siento bien, trabajo mucho; si me siento mal, trabajo poco; si tengo suficiente, dejo de trabajar. . . es decir, un ritmo de trabajo que no es de la exigencia del ritmo de la fábrica. Esta, a través de su aparato mecánico, obliga al obrero al mismo rendimiento todos los días, ya sea que esté enfermo o que esté sano, que se sienta bien o que se sienta mal, que le vaya bien en el amor o que le vaya mal. . .

El enorme poder del Estado, el enorme poder del imperio, hará prácticamente imposible para estos obreros pensar en una alternativa de revolución, aunque siempre aparecen movimientos de destrucción de máquinas, por ejemplo, pero que no pueden tomar auge porque el sistema está formándose como poder absolutamente invencible. Pues bien, me parece que llega un momento en el cual la clase obrera inglesa —o todo el pueblo inglés— tiene que asumir como su destino esa transformación de todas las reglas de interrelación social anteriores que hemos llamado disciplina fabril; es decir, la nueva sociedad es percibida como inevitable: ya no hay salida, no hay alternativa más allá de esta nueva sociedad, de ahí que la tarea ahora sea la de integrarse. Pero esta integración ya no será puramente exterior, por la fuerza, como había sido hasta entonces, sino que empiezan a surgir movimientos de interiorización de los nuevos valores que adecúan interiormente al hombre a la nueva situación de exigencia fabril.

Este es el momento en el que aparece el metodismo, cuyo surgimiento, para mí, no es exclusivamente un problema de adaptación al capitalismo. Hay muchos elementos en todos estos movimientos e iglesias que surgen por entonces que son adaptación al capitalismo; sin embargo hay mucho más, un elemento que es igualmente decisivo: la adaptación a un nuevo sistema de vida que va más allá del capitalismo.

La problemática vuelve a aparecer posteriormente en todos los países en los cuales surge la necesidad de la disciplina fabril y de la formación de clases sociales enteras en función del nuevo tipo de disciplina. Creo que si tenemos esto en cuenta, el análisis comparado del metodismo es más fácil de hacer. Más que adaptación al capitalismo, es adaptación a todo un sistema disciplinado de vivir y la necesidad, frente a la impresión de inevitabilidad del proceso, de darle un sentido a lo profundo que está obligado a ser y entonces interiorizar una relación con el sistema.

Metodismo, luchas populares y cambio social — El caso estadounidense

Roberto Craig

I. INTRODUCCION

El metodismo norteamericano celebrará en 1984 su bicentenario como una denominación protestante. Su historia ha estado entrelazada con la expansión y explotación que han acompañado el desarrollo del capitalismo en los Estados Unidos. En este trabajo me interesan dos ramas o corrientes del metodismo norteamericano a lo largo de su evolución; la primera corriente podría ser llamada tentativamente "metodismo popular", popular en el sentido de que fue una expresión de la tradición metodista creada por el mismo pueblo oprimido en su protesta y luchas contra el orden dominante. El metodismo popular estuvo claramente encarnado en el desarrollo del metodismo negro, tanto de los esclavos como del pueblo libre así como en los movimientos de cambio social y político expresados por el populismo y el socialismo. La segunda forma es el "metodismo radical", el cual fue articulado por la clase media progresista que, debido a su interés por el pobre y el oprimido, formuló un evangelio social radical y un socialismo cristiano.

El análisis que se elabora a continuación pone un énfasis más fuerte sobre el metodismo popular que sobre el metodismo radical defendido por la clase media, debido a la necesidad mayor que existe de recobrar los sueños y esperanzas del pueblo oprimido. Sin embargo, ambas tradiciones demandan nuestra atención al explorar la historia de las luchas ininterrumpidas dentro de los Estados Unidos. La memoria histórica facilita la unión entre el pasado y el presente y provee medios de solidaridad entre los pueblos oprimidos y marginados de los Estados Unidos y Latinoamérica.

En un sentido metodológico, es un hecho que el metodismo ha servido de diversos modos para reforzar ciertos valores, percepciones cognoscitivas y símbolos que son aprendidos e internalizados de tal manera que la persona acepta el orden social del capitalismo y sus valores rechazando alternativas posibles a dicho orden.[1] Charles Long ha expresado persuasivamente cómo el sector dominante participa de un lenguaje cultural que "es la expresión de una hermenéutica de conquista y supresión".[2] El núcleo vital del desarrollo de una economía de mercado está constituido por el desalojo y la eliminación del pueblo indígena y la existencia de una esclavitud racial. El lenguaje utilizado por el sector dominante, sea éste teológico, político o socio-económico, "concilia las profundidades interiores, las dimensiones arcaicas del pueblo dominante" mientras al mismo tiempo inutiliza y borra al pueblo oprimido y las contradicciones fundamentales de la sociedad norteamericana.[3]

II. METODISMO Y ESCLAVITUD

Si bien el metodismo se desarrolló tardíamente en las colonias recién separadas de Gran Bretaña, en cambio, su adaptación y acomodamiento a la realidad de esclavitud existente, fue realizada rápidamente. La esclavitud racial, la interrelación entre racismo y esclavitud, fue parte constituyente del nacimiento del capitalismo moderno.[4] En el contexto norteamericano dicho capitalismo implicó una deshumanización brutal de las personas, consideradas como bienes de propiedad, así como una falta de respeto a la propiedad privada ajena. David Brion Davis describió cómo la esclavitud estuvo ligada de forma inseparable a la expansión comercial e imperial de Europa y "cómo dicha esclavitud jugó un rol aún más decisivo en el desarrollo económico de los Estados Unidos".[5] La esclavitud estuvo presente como trasfondo en la formación del lenguaje político y teológico de la nueva República, como lo presenta el abolicionis-

1. Ralph Milliband, *The State in Capitalist Society*, Nueva York: Basic Books, 1969, p. 182.
2. Charles H. Long, "Civili Rights-Civil Religion: Visible People and Invisible Religion", en *American Civil Religion*, redactores Russell E. Richey y Donald G. Jones, Nueva York, 1974, p. 214.
3. *Ibid.*
4. Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class, and Race*, Nueva York, Doubleday & Company, Inc., 1948, pp. 330-345.
5. David Brion Davies, "Slavery and the American Mind", en *Perspectives and Irony in American slavery*, redactor Harry F. Owens. Jackson, Univeristy Press of Mississippi, 1976, p. 68.

ta ex-esclavo Frederick Douglass: "la esclavitud. . . marca su republicanismo como falso, su humanidad como un fundamento sólo pretendido, y su Cristianismo como una mentira".[6]

La Iglesia Metodista Episcopal, organizada como Iglesia en su Conferencia Navideña de 1784, recibió de parte de John Wesley una marcada herencia contra la esclavitud; Wesley, en su última carta, escrita a William Wilberforce en 1971, denominó a la esclavitud norteamericana como "la más vil que ha sido vista por el sol".[7] En la Conferencia organizada para la formación de la Iglesia, sus líderes mantuvieron su fidelidad a Wesley declarando la incompatibilidad de la fe cristiana con la esclavitud y proclamando como un "deber inherente adoptar inmediatamente algunos métodos efectivos para extirpar esta abominación de en medio de nosotros".[8] Diversas acciones fueron llevadas a cabo contra los poseedores de esclavos metodistas, pero las reglas permanecieron efectivas sólo durante seis meses; la hostilidad y cólera de los miembros de la Iglesia en el sur llevó a la suspensión de los reglamentos recién establecidos sobre la esclavitud y originó una serie de negociaciones con los esclavistas, las cuales marcaron el desarrollo del metodismo norteamericano.[9]

En 1840, veintiún años antes del inicio de la Guerra Civil en los Estados Unidos (1861-1865), la población esclava era de 2,5 millones con miembros de la Iglesia Metodista Episcopal reteniendo el siguiente número de esclavos: "200 ministros viajeros poseían 1.600 esclavos, cerca de 1.000 predicadores tenían 10.000; alrededor de 25.000 miembros contaban con 207.963 más".[10] En 1844, la Iglesia Metodista Episcopal se dividió debido a la posición de sus miembros sobre el problema de la esclavitud, volviendo a reunirse sólo hasta 1939. La razón de dicha división no fue tanto su posición contra la esclavitud sino sobre el problema de la extensión de la esclavitud al oeste, y la intención de la sección norte de la Iglesia de no sufrir más pérdidas de sus miembros

6. Frederick Douglas, "The Meaning of July Fourth for the Negro", en *The Life and Writings of Frederick Douglass*, redactor Philip S. Foner, Nueva York, International Publishers, 1975, p. 201.
7. William Warren Sweet, *Methodism in American History*, Nueva York. Abingdon Press, 1953, p. 133.
8. Moses L. Scudder, *American Methodism*, Hartford, S.S. Scranton & Co., 1867, 477-78.
9. *Ibid.*, p. 479.
10. Lucius C. Matlack, *The History of American Slavery and Methodism From 1780-1849*, Nueva York, 1849, apéndice 2, citado en *The Frederick Douglass Papers*, serie 1, tomo 1, Nueva Haven, Yale University Press, 1979, p. 48.

en favor de pequeñas sectas separatistas que se oponían a la esclavitud. La Iglesia, en el norte, permaneció anti-abolicionista tanto en sus sentimientos como en sus acciones y los metodistas dueños de esclavos en los estados limítrofes del sur quedaron sin disciplina.[11]

Moses Scudder, un historiador metodista temprano, que escribió alrededor de 1867, se lamentaba de la falta de integridad de la Iglesia en relación a la esclavitud y sentía que "el mundo había prevalecido" por la inhabilidad de la Iglesia para mantener "la verdad y la virtud" frente a los metodistas dueños de esclavos.[12] El mundo que prevaleció hablaba en términos de derechos de propiedad y no de derechos humanos y buscaba un compromiso con el Evangelio en lugar de la fidelidad a éste. En el período siguiente, extendido hasta la Guerra Civil, la fidelidad al Evangelio fue mantenida más bien por los metodistas negros, tanto libres como esclavos.

III. EL METODISMO POPULAR: NEGRO, ESCLAVO Y LIBRE

En 1860 la población negra fue centralizada en el sur, con una población de 4,5 millones de la cual 9 de cada 10 personas eran esclavas.[13] Los negros cristianos eran generalmente metodistas o bautistas; la mayoría de ellos siendo esclavos metodistas o miembros de las dos denominaciones negras separadas fundadas por los propios negros en los estados del norte: la Iglesia Metodista Episcopal Africana y la Iglesia Metodista Episcopal Sionista Africana.

La evangelización de los negros en el sur empezó formalmente hacia finales del siglo XVIII como producto del crecimiento de lo que ha sido llamado el Segundo Gran Despertar (Second Great Awakening), que originó un crecimiento rápido en el número de miembros de las Iglesias Metodista y Bautista en el sur. La revitalización del Despertar puso gran énfasis en la experiencia de la conversión y de un nuevo nacimiento, habiendo quedado establecido que dicha conversión en el caso de los esclavos no llevaba necesariamente a la abolición de la esclavitud, al bautismo en la libertad ni a la alteración de la condición del esclavo como propiedad privada. Parte del celo en la evangelización de los ne-

11. H. Shelton Smith, *In his image, but. . . Racism in Southern religion, 1780-1910*, Durham, Duke University Press, p. 114.
12. Moses L. Scudder, *Op. cit.*, p. 479.
13. U.S. Bureau of Census, *Negro Population in the United States, 1790-1915*, Nueva York, Arno Press, 1968, pp. 53-57.

gros, puede ser explicado por la intención de los blancos de usar al cristianismo como forma de control social, haciendo uso de un cristianismo truncado y distorsionado que enseñaba humildad y obediencia hacia el amo como un elemento esencial de la fe cristiana.[14]

Sin embargo, el cristianismo negro de los esclavos no se dio bajo la forma que los blancos quisieron crear; la Iglesia negra iba a jugar un rol importante en la formación de la comunidad negra entre los esclavos y en su supervivencia como pueblo. La esclavitud fue un fenómeno social que penetró toda la vida anterior a la guerra. En algunos estados no estaba permitido que los esclavos se reunieran en grupos numerosos por ningún motivo; en otros, los esclavos no podían predicar sin contar con la presencia de una persona blanca.[15] La iglesia de los esclavos tenía que ser por lo tanto una institución "invisible", que se reunía frecuentemente en secreto y que forjaría un sentimiento de pueblo y comunidad y daría origen al liderazgo negro, ejercido por predicadores negros quienes en compañía de su pueblo, según palabras de George Rawick, "celebraban el mantenimiento de la vida en medio de la adversidad".[16]

El cristianismo de los esclavos, tal como lo testifican sus canciones, narraciones y autobiografías, habla de un Dios liberador; de ser un pueblo de Dios que algún día sería reivindicado por la justicia de Dios mismo hacia ellos. En un mundo que buscaba destruir todos los aspectos humanos de los esclavos así como la esperanza por su pueblo, el Evangelio fue un mensaje de afirmación de su dignidad y valor humanos así como el fundamento por el cual se mantuvo vivo el deseo de alcanzar la libertad. Dado su contexto de opresión, la Escritura, especialmente el Antiguo Testamento, jugó una parte importante en sus vidas al ser leída por quienes sabían leer o ser transmitida oralmente, pues les habló de un Dios de liberación y libertad: así como Dios libró a los israelitas de la servidumbre, igual estaba ahora activo en su lucha por la liberación de la esclavitud.[17] Moisés fue el personaje central como libertador de su pueblo y Jesús fue planteado como profeta y Rey conquistador, involucrado en una

14. George P. Rawick, *From Sundown to Sunup*, Westport, Greenwood Publishing Company, 1972, p. 33.
15. Grant S. Shockley, "Methodism, Society and Black Evangelism in América: Retrospect and Prospect," A.M.E. Zion Quarterly Review/ Methodist History/New Bulletin (un tomo), julio, 1974, p. 159.
16. George P. Rawick, *Op. cit.*, p. 37.
17. Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, Nueva York, Oxford University Press, 1977, pp. 136-189.

lucha activa en favor del pueblo oprimido. Jesús es presentado en numerosos cantos espirituales de los negros del sur (spirituals) como el "Rey Jesús" quien con espada y escudo libertaría a su pueblo.[18] Tenemos las imágenes bíblicas de liberación, conflicto y triunfo repetidas aquí, en contra del mundo blanco que hablaba de sumisión, derrota y finalmente de la muerte como el único escape a la esclavitud.

El cristianismo negro, en su forma metodista, no sólo ofreció una esperanza concreta a ese pueblo en servidumbre sino que estuvo estrechamente ligado con su resistencia a la opresión. Esa resistencia tomó diversas formas, desde la mera sobrevivencia como pueblo hasta huelgas obreras, pasando por el Ferrocarril Subterrestre (Underground Railroad), como fue llamado, el cual ayudó a que escaparan bastantes esclavos hacia el norte, (rebeliones testificadas por las pocas pero significativas revueltas esclavas). Entre los líderes más recordados de las revueltas esclavas del siglo XIX están Gabriel Prosser, Denmark Vesey y Nat Turner, quienes buscaron la libertad de su pueblo en nombre del Dios de los oprimidos.

En este estudio la figura más importante es la de Denmark Vesey quien con otros metodistas negros concibió y casi logró llevar a cabo lo que el abolicionista Thomas Wenworth Higginson llamo "el proyecto de insurrección más elaborado jamás ideado por los esclavos norteamericanos.[19] Vesey era miembro de la única Iglesia Metodista negra autónoma en el sur, formada por metodistas negros que habían abandonado las Iglesias Metodistas de Charleston, en Carolina del Sur, controladas por los blancos. La recién creada Iglesia negra se afilió con la Iglesia Metodista Episcopal Africana y fue llamada apropiadamente Emmanuel, o sea, Dios está con nosotros.

Esta Iglesia existió sólo por tres años, de 1818 a 1821 en que fue cerrada, siendo finalmente demolida en 1822 después de que 36 negros fueron ahorcados, habiendo sido acusados de conspirar contra el estado de Carolina del Sur.[20] Entre los acusados estuvieron Denmark Vesey y los líderes de clase de la Iglesia Emmanuel, quienes como dirigentes de la

18. *Ibid.*
19. Thomas Wentworth Higginson. *Black Rebellion: A Selection from Travellers and Outlaws*, Nueva York, Arno Press, 1969.
20. Vincent Harding, "Religion and Resistance Among Antebellum Negroes", en *Religion in American History*, redactores John M. Mulder y John F. Wilson, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., 274-275; Erskine Clarke, *Wrestlin' Jacob: A Portrait of Religion in the Old South*, Atlanta, John Knox, 1979, pp. 114-118.

conspiración murieron en su intento de emancipar a su pueblo. En el proceso que precedió a su muerte, las reuniones de clase fueron denunciadas como las incubadoras de la rebelión ya que enseñaban el mensaje de la liberación, con uno de los mismos conspiradores expresando cómo Denmark Vesey "nos leía de la Biblia acerca de cómo los hijos de Israel fueron librados de la servidumbre en Egipto".[21] Ellos buscaron, según palabra del líder de clase Peter Poyas, "romper el cerco de la opresión".[22] El juez, al sentenciar a muerte a los líderes rebeldes dijo: "¿Son ustedes incapaces de recibir la influencia celestial del Evangelio, cuyo camino es la paz?". La única réplica que existe al respecto es una nota descubierta al arrestar a Peter Poyas: "miedo no, el Señor que liberó a Daniel es capaz de librarnos a nosotros".[23]

Los negros de los estados del norte encontraron en la Iglesia Metodista Episcopal discriminación y segregación así como el apoyo para la esclavización de su pueblo en el sur. Como respuesta a ello se crearon denominaciones separadas negras que pretendían, como lo expresó Benjamín T. Tanner, Obispo de la Iglesia Metodista Episcopal Africana, "pensar por sí mismos. . . hablar por sí mismos. . . actuar por sí mismos y apoyarse ellos mismos con el ministerio de la Palabra, aunque éste fuera escaso".[24]

Richard Allen, fundador de la Iglesia Metodista Episcopal Africana, siempre reconoció su deuda al metodismo por la predicación del Evangelio al pueblo negro, sin embargo también fue cierto que los metodistas no se pudieron relacionar con las necesidades del pueblo negro en su búsqueda del Reino de Dios y su justicia a través de la lucha por la liberación.[25] Tocó a los mismos metodistas negros, en denominaciones separadas, establecer la relación entre teología, praxis y conversión con la abolición de la esclavitud y la libertad. La experiencia religiosa de Wesley, como fue predicada por sus seguidores norteamericanos, estaba reñida con las estructuras sociales existentes en una sociedad que hablaba de moralidad en términos individualistas y que estaba "caracterizada por un sentido del deber hacia las estructuras socia-

21. Thomas Wentworth Higginson, *Op. cit.*, p. 227.
22. *Ibid.*,.p. 229.
23. *Ibid.*, p. 254; Vincent Harding, *Op. cit.*, p. 275.
24. Grant S. Shockley, "The A.M.E. and the A.M.E. Zion Churches", en *The History of American Methodism*, Tomo II, Nueva York, Abingdon Press, p. 527.
25. Carol V.R. George. *Segregated Sabbatsh: Richard Allen and the Emergence of Independent Black Churches*, Nueva York, Oxford University Press, 1973, pp. 5-7.

les", las cuales significaban "obedecer la ley, abstenerse de hábitos injuriosos y ser caritativo con aquellos menos afortunados que ellos".[26]

El metodismo negro en el norte fue un centro de resistencia a la esclavitud, sea como parte del Ferrocarril Subterrestre, su compromiso con el movimiento abolicionista o su solaridad con aquellos en servidumbre. El fin de la Guerra Civil trajo la emancipación de los esclavos negros y un rápido éxodo de los negros pertenecientes a la Iglesia Metodista Episcopal del sur, quienes se afiliaron a la Iglesia Metodista Episcopal Africana y a la Iglesia Metodista Episcopal de Sión. Los que permanecieron, al poco tiempo integraron su propia Iglesia, la Iglesia Metodista Episcopal Cristiana. Actualmente el numero de miembros de las tres denominaciones metodistas negras juntas supera los 5 millones. En los días que siguieron a la Guerra Civil ellas fueron las instituciones más importantes bajo el control negro.[27]

IV. CONTEXTO SOCIO-ECONOMICO DEL METODISMO POPULAR: EXPANSION DEL CAPITALISMO Y EXPLOTACION

Al tornar nuestra atención del metodismo negro a la tradición metodista en su totalidad, tenemos que considerar tanto el contexto socio-económico de una economía capitalista en expansión como los fundamentos sociales del metodismo, si queremos entender otros aspectos del metodismo popular.

Los Estados Unidos, a diferencia de Europa, no pasaron por un largo período de transición de una sociedad feudal a una sociedad basada en la posesión privada de forma capitalista; la propiedad privada, el mercado de la tierra y el capital ya estaban bien establecidos a finales de la época colonial.[28] Al terminar la Revolución Norteamericana cerca del 80°/o de los varones adultos no esclavos eran propietarios independientes o profesionales, granjeros, comerciantes, mercaderes, artesanos, hombres de negocios, abogados, médicos, etc. Para 1880, un siglo después, este número había disminuido al 33°/o. Actualmente, casi el 80°/o de los varones

26. Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism*, Princeton, Princeton University Press, 1965, p. 283.
27. Constant H. Jacquet, redactor, *Yearbook of American and Canadian Churches, 1981*, Nashville, Abingdon, 1981, pp. 237-39.
28. Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Schooling in Capitalist America*, Nueva York, Basic Books, 1976, p. 58.

adultos que integran la fuerza de trabajo son trabajadores asalariados o en puestos no directivos trabajando bajo sueldo.[29] En el transcurso de esta transformación hacia un sistema de labor asalariado, la granja familiar se convirtió en negocio agrícola, el taller artesanal fue reemplazado por la fábrica y los servicios se volvieron burocratizados.[30]

En el proceso de expansión del sistema capitalista podemos observar numerosos cambios. Poco antes de la Guerra Civil dos tercios de la fuerza laboral trabajaban en la agricultura, siendo la granja familiar lo más general. Para 1880 esa cifra se había reducido al 50°/o, con el 37°/o de los trabajadores del campo no siendo ya propietarios sino inquilinos pagando renta.[31] Detrás de los granjeros que poseían sus tierras estaban los bancos con su control mediante hipotecas, intereses y, finalmente, el embargo.[32] El porcentaje de aquellos que no poseían tierras se incrementó cada década de tal modo que, para 1940, en la parte sur de los Estados Unidos, la mitad de las tierras estaban en manos de inquilinos. Se estima que el período comprendido entre el fin de la Guerra Civil y el inicio de la Segunda Guerra Mundial, fue una época de "pobreza ininterrumpida en grandes sectores agrícolas de Norteamérica".[33]

El desarrollo formal del capitalismo empezó a principios del siglo XIX con la transición del control de los instrumentos del trabajo a los no-trabajadores. El taller independiente de artesanía fue reemplazado por el sistema de fábricas que dependía de un suministro adecuado de mano de obra barata, la cual fue suplida tanto por norteamericanos "nativos" como por un numeroso grupo de inmigrantes nord-europeos. El desarrollo económico y la expansión tuvieron su centro en el norte y su fuerza descansó en actividades comerciales, industriales y financieras con 200 familias controlando las instituciones principales de comercio, crédito y finanzas.[34]

29. Michael Reich, "The Evolution of the United States Labor Force", en *The Capitalist System*, redactores Richard C. Edwards, Michael Reich y Thomas E. Weisskopf, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., 1972, p. 175.
30. Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Op. cit.*, p. 59.
31. Bruce Palmer, "*Man over Money*": *the Southern Populist Critique of American Capitalista*, Chapel Hill, the University of North Carolina Press, 1980, p. XIV.
32. John McDermott, *The Crisis in the Working Class & Some Arguments for a New Labor Movement*, Boston, South End Press, pp. 43-44.
33. Lawrence Goodwyn, *Democratic Promise: the Populist Moment in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1976, p. 545.
34. Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Op. cit.*, p. 64-65. Véase Edward

Con la derrota, en el sur, del capitalismo basado en las plantaciones atendidas con mano de obra esclava, se abrió el camino a la ŕapida expansión industrial característica de finales del siglo XIX. Enfrentados a una escasez de mano de obra, los Estados Unidos presenciaron oleadas masivas de inmigrantes provenientes de la Europa Oriental y del Sur. La población se incrementó de 31,5 millones en 1860 a 63 millones en 1890 y 106,4 millones en 1920, de los cuales cerca de 29 millones eran inmigrantes.[35] La mayoría de dichos inmigrantes se convirtieron en miembros de la clase trabajadora, concentrada en los núcleos urbanos del norte y del oeste. Durante el período de 1870 a 1920, el 40°/o de la clase trabajadora era nacida en el extranjero. Era una clase trabajadora en su mayoría católica y en conflicto con los protestantes dueños del capital.[36] Debe añadirse aquí, como fue demostrado por Gintis y Bowles, que la "emergencia de un mercado de labor desarrollado, quizá el aspecto más crítico del crecimiento del capitalismo, abarcó al menos dos siglos de extensas luchas frecuentemente amargas".[37]

El último aspecto de la expansión capitalista que requiere mención, es la emergencia y consolidación de grandes empresas corporativas de negocios establecidos entre 1890 y 1920. La producción masiva se volvió la norma para la manufactura; al igual pasó con la consolidación del transporte y la construcción del imperio de los servicios, de manera que para 1929 la corporación era el hecho que se distinguía como la mayor característica de la economía norteamericana.[38]

Extendiendo nuestras consideraciones desde el período anterior a la Primera Guerra Mundial hasta el presente, observamos también la creciente centralización del poder estatal en Washington, en parte causa y consecuencia a la vez de la creciente concentración del poder económico en el mundo corporativo y financiero.[39] Dos resultados importantes de

Pessen, "The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the Era of the Common Man", en *American Historical Review*, Tomo 76, núm. 4, octubre, 1971, pp. 989-1034.

35. Douglas F. Dowd, *The Twisted Dream: Capitalist Development in the United States since 1776*, Cambridge, Winthrop Publishers, Inc, p.131.
36. John McDermott, *Op. cit.*, p. 57; Joe Holland, *The American Journey*, Nueva York, IDOC/North America, 1976, p. 47.
37. Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Op. cit.*, p. 58.
38. Gardiner Means, "Business Concentration in the American Economy", en *The Capitalist System*, *Op. cit.*, p. 147.
39. Douglas F. Dowd, *Op. cit.*, p. 48.

este proceso fueron el imperialismo internacional y la creación del estado corporativo, así como la integración del capital y el estado en una alianza funcional. El estado corporativo buscó, por un lado, bloquear los desafíos de la izquierda, especialmente del socialismo, por medio de un reformismo articulado y, por el otro lado, atender a las necesidades del capitalismo corporativo en desarrollo por medio de la intervención gubernamental, asegurando así la estabilidad del mercado y de las finanzas.[40]

V. FUNDAMENTOS SOCIALES DEL METODISMO NORTEAMERICANO

E. P. Thompson ha mantenido que el metodismo se originó como una religión de los pobres, como sucedió en los comienzos del desarrollo del metodismo en los Estados Unidos, donde empezó poco antes de la Revolución Norteamericana en centros situados en los barrios pobres de las ciudades del este.[41] Su crecimiento fenomenal entre los pobres, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, se debió a su forma única de evangelización. El obispo Francis Asbury adoptó de John Wesley su sistema de rotación de ministros elaborándolo más al incluir un territorio designado para la predicación, conocido como circuito, que favoreció la movilidad de los ministros asignados quienes predicaban a lo largo de sus circuitos a intervalos determinados.[42] Estos predicadores viajeros de los circuitos ("circuit riders") han sido descritos como "sin hogar, analfabetos, piadosos y dispuestos a una acción inflexible por un pago mínimo".[43] Eran ayudados por predicadores locales, generalmente laicos de las iglesias locales, quienes se sentían llamados a predicar y a quienes les gustaba que los predicadores viajantes fueran miembros del pueblo.

El llamado del metodismo a los pobres se debió a que a pesar de su estructura jerárquica autocrítica proclamaba un mensaje de gracia universal, de elección incondicional, lo cual, combinado con su espíritu igualitario, contrastaba fuertemente con las Iglesias establecidas bajo los puntales del calvinismo y que trabajaban aliadas al orden socio-económico dominante. La figura más destacada en el desarrollo del

40. James Weinstein, *The Corporate Ideal in the Liberal State, 1900-1918*, Boston, Beacon Press, pp. IX-XV.
41. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland, The World Publishing Company, 1929, p. 171.
42. John B. Boles, *The Great Revival, 1787-1805*, Lexington, The University of Kentucky Press, p. 6.
43. *Ibid.*

metodismo norteamericano fue Francis Asbury, quien escribió que el "pobre. . . escuchará, el rico posiblemente escuchará la verdad", ya que él creía que "nosotros estamos llamados principalmente a predicar. . . a los pobres".[44]

Fue el pobre, esclavo o libre, el que más rápido y fervientemente respondió a la predicación de los predicadores metodistas itinerantes. Un ejemplo, entre muchos, es la respuesta de los pobres en Lynn, Massachusetts, convertido después en el centro del Metodismo en la Nueva Inglaterra. Ahí el metodismo ganó la mayoría de sus convertidos entre el grupo de los mecánicos. Los predicadores metodistas que los convirtieron fueron descritos posteriormente por un historiador de Lynn como individuos que "simpatizaban profundamente con la gente del pueblo y penetraban perfectamente en los hogares de las familias que visitaban y con las cuales se relacionaban bien. Su manera abierta y libre de relacionarse socialmente con la gente fue uno de los grandes secretos de su éxito".[45]

Mientras que los fundamentos sociales del metodismo se originaron entre los desposeídos, su desarrollo estuvo en manos de la clase media la cual fue fuertemente ayudada por la misma estructura de la Iglesia. La Iglesia Metodista Episcopal fue una Iglesia vinculativa que depositó su poder administrativo en sus obispos, quienes tenían el control para la asignación de los predicadores viajeros. A pesar de que los predicadores viajeros eran miembros de la conferencia anual, los predicadores locales no tenían derecho a la membresía a dicha conferencia y la participación laica estaba completamente excluida. Había quienes, dentro de la misma Iglesia, veían a ésta como violadora del republicanismo que compartían, debido a su estructura jerárquica. Los primeros metodistas eran republicanos seguidores de Jefferson, a pesar de que su fundador fuera Tory (reaccionario). La ideología republicana cimentaba la fundación de la República en su expresión más radical sobre los derechos naturales no fundamentados en la propiedad, y sobre la igualdad que se extendía más allá de la población blanca solamente.[46]

La primera división en la Iglesia vino debido al control que el obispo tenía sobre los circuitos y la asignación de los ministros. La división fue dirigida por James O'Kelly,

44. *Ibid.*, p 169.
45. Paul Gustaf Faler, "Workingmen, Mechanics and Social Change: Lynn, Massachusetts, 1800-1860", tesis doctoral, Madison, The University of Wisconsin, 1971, pp. 102-103.
46. *Ibid.*, 103-105; H. Richard Nieburh, *Op. cit.*, pp. 174-175; John B. Boles, *Op cit.*, pp. 179-180.

quien con un grupo de seguidores estableció la Iglesia Metodista Republicana.[47] O'Kelly reclamaba que la conferencia no era un cuerpo representativo de la Iglesia y que su forma de gobierno contrastaba con el gobierno civil de tipo representativo. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, O'Kelly clamaba contra la negación de la libertad y la igualdad para el pueblo negro. Fue uno de los más vigorosos enemigos de la esclavitud y escribió en su *Essay on Negro Slavery (Ensayo sobre la esclavitud negra*, 1789) que "el hijo de Dios no vino para destruir vidas, sino a salvar. Tampoco vino para esclavizar a las personas, sino para predicar el gran júbilo".[48]

De igual modo que la iglesia se dividió en base al problema de los poderes asignados a los obispos, treinta años después se volvió a dividir, en la década de 1820, por la diferencia de opiniones acerca de la participación de los laicos, dando lugar a la formación de la Iglesia Metodista Protestante.

El crecimiento del metodismo coincide con la expansión de la nación y el origen y desarrollo del sistema fabril. Al igual que en Inglaterra, el metodismo se convertiría en la religión popular de la clase trabajadora: obreros en las fábricas, artesanos y mecánicos, como pasó en Lynn.[49] Además, en Estados Unidos, contó con un apoyo considerable de parte de los fabricantes quienes encontraron en el metodismo un medio para controlar y disciplinar a los trabajadores. Como H. Richard Niebuhr notó, los líderes metodistas de la clase media no estaban muy impresionados por "los males sociales que sufrían los pobres, sino por los vicios en

47. Frederick A. Norwood, "The Church Takes Shape", en *The History of American Methodism*, Tomo I, Nueva York, Abingdon Press, 1964, pp. 440-452.
48. James O'Kelly, "Essay on Negro-Slavery", en *American Christianity*, Tomo I, redactores H. Shelton Smith, Robert T. Handy, y Lefferts A. Loetscher, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1960, p. 467.
49. Barbara M. Tucker, "Our Good Methodists: The Church, the Factory, and the Working Class in Ante-bellum Webster, Massachusetts", *The Maryland Historian*, Tomo 8, núm. 2, otoño, 1977, p. 27. Véase también Paul E. Johnson, *A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815-1837*, Nueva York, Hill and Wang, 1978; Bruce Laurie, "Nothing on Compulsion": Life Styles of Philadelphia Artisans, 1820-1860", en *American Working Class Culture*, redactor Milton Canton, Westport, Greenwood Press, 1979; Bruce Laurie, *Working People of Philadelphia, 1800-1850*, Philadelphia, Temple University Press, 1980; Daniel J. Walkowitz, *Worker City, Company Town:* Iron and Cotton Protest in Troy and Cohoes, New York, 1855-84, Urbana, University of Illinois Press, 1978.

que habían sucumbido".[50] Estos líderes unieron sus esfuerzos con los fabricantes en campañas en favor de la educación moral, el control del tráfico de licores, la observancia del *Sabbath* y la supresión de formas populares de entretenimiento y diversión.[51] Esta "formación de normas morales" era parte de lo que los industriales buscaban para contar con una fuerza de trabajo disciplinada, que pusiera su esfuerzo y ciclo de vida al ritmo de los requisitos impuestos por las máquinas y el reloj, creando así fuerza de trabajo bien portada y obediente.[52]

La campaña para crear los valores de cortesía y auto-disciplina se llevaba a cabo en la Escuela Dominical Metodista, con el director de la Escuela Dominical siendo frecuentemente el superintendente de la fábrica.[53] Como fruto de una mezcla de las lecciones de devoción a Cristo y el miedo a la muerte se fue formando la importancia de la puntualidad, de la auto-moderación y de la auto-regulación de la conducta, todo ello parte de una ética de trabajo de mucho valor para los dueños del capital y la vida de las personas.[54] El control se ejercía no sólo en las Escuelas Dominicales sino también en las Iglesias, las cuales en varios casos fueron construidas y mantenidas por los fabricantes. Un paternalismo omnipresente se filtraba en todos los aspectos de la vida de los trabajadores, desde la cuna hasta la tumba.[55]

Por otro lado, por supuesto, está lo que la gente encontró en el metodismo. Aquí también los hallazgos no son muy diferentes a Thompson. El metodismo ofrecía al pueblo un sentido de comunidad en medio de la transición de lo que se volvería una penosa economía de trabajo asalariado. El énfasis se ponía en la igualdad, participación y responsabilidad, aspectos que no se ofrecían en la fábrica; así la gente de clase obrera asumía roles de predicadores laicos, servidores, líderes de clase y maestros de la Escuela Dominical.

50. H. Richard Niebuhr, *Op. cit.*, p. 67.
51. Bruce Laurie, *Working People. . .*, *Op. cit.*, p. 38; Paul Gustaf Faler, *Op. cit.*, pp. 220-280; David Montgomery, "The Shuttle and the Cross: Weavers and Artisans in the Kensington Riots of 1844", en *Workers in the Industrial Revolution*, redactores Peter N. Stearns y Daniel J. Walkowitz, New Brunswick, Transaction Books, 1974, pp. 44-74.
52. Barbara M. Tucker, *Op. cit.*, pp. 26-32; E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism, *Past and Present*, num. 38, diciembre, 1967, pp. 56-97.
53. Barbara M. Tucker, *Op. cit.*, pp. 29-31; Daniel J. Walkowitz, *Op. cit.*, pp. 122-124.
54. *Ibid.*
55. Daniel J. Walkowitz, *Op. cit.*, 187-192; Barbara M. Tucker, *Op. cit.*, p. 28.

Para el período posterior a la Guerra Civil un número significativo de cambios se había dado en la Iglesia Metodista: ahora era la Iglesia más grande y rica en el país y veía su misión más en relación al rico y poderoso que hacia el pobre, sintiéndose responsable ante sus miembros más ricos e "influyentes" en detrimento de los pobres, quienes aún entonces constituían la mayoría de sus miembros en el oeste, las áreas rurales y sobre todo en el sur. Un clero bien entrenado y educado era más bien la regla que la excepción ya que, siguiendo el modelo de presbiterianos y episcopales, se siguió la línea de un ministerio profesional que reflejaba gusto y orientación burgueses. El norte y el este vieron cada vez menos sus predicadores viajeros de circuito, que iban siendo reemplazados por pastores residentes. Los metodistas, al igual que otros protestantes, llegaron a creer firmemente en el Dios que iba de acuerdo con el capitalismo, lo cual no es muy de extrañar debido al rol que jugaron varios ricos metodistas como Daniel Drew, Isaac Rich, Lee Claflin y Jacob Sleeper quienes erigieron seminarios, iglesias y todas las guarniciones de lo que Mark Twain llamó tan a propósito la Edad Dorada.[56]

A partir de Wesley, la ética del metodismo fue de tono individualista más que social, preocupada más por la corrección de los vicios que por las diferencias sociales. Para H. Richard Niebuhr, la ética metodista no era "la ética social del Sermón de la Montaña sino la ética individual y sobria de la "Llamada Seria" y de la piedad Moraviana".[57] La sentencia de Wesley de "gana todo lo que puedas, ahorra todo lo que puedas y da todo lo que puedas", estaba muy a propósito para respaldar la conciencia del nuevo énfasis del metodismo sobre la santidad de la propiedad privada, la competencia y la "relación fija entre la devoción a Dios expresadas por medio de virtudes y éxito económico en contraste con el vicio y la pobreza".[58] No es una sorpresa que Niebuhr concluya que "el metodismo llegó a ser la religión de la clase empresarial más que el presbiterianismo o el congregacionalismo".[59] Los cambios que se desarrollan son descritos mejor

56. Walter W. Benjamin, "The Methodist Episcopal Church in the Postwar Era", en *The History of American Methodism*, Tomo II, Nueva York, Abingdon Press, 1964, pp. 316-326, 335-339.
57. H. Richard Niebuhr, *Op. cit.*, p. 65.
58. Walter W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 335-339; Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Baltimore, Penguin Books, 1966, p. 247.
59. H. Richard Niebuhr, *Op. cit.*, pp. 71-72.

por el historiador metodista Moses Scudder, quien escribió:

> El granero, la cocina y el pasillo que antes eran los sitios de adoración metodista ahora han sido cambiados por iglesias espaciosas con acabados elaborados y todos los elementos necesarios para el confort. El antes humilde miembro, despreciado y excluido del rango social tomó su lugar ahora entre los "príncipes de Israel", quizá con un peligro mayor de las lisonjas del mundo que el que tenía anteriormente debido a su desdén o desaprobación. Los miembros, en lugar de ser echados fuera y sufrir "habladurías en su contra", ahora son favorecidos y reciben honores.[60]

VI. EL METODISMO POPULAR Y LA REVUELTA AGRARIA: POPULISMO

Mientras que ciertos sectores de la Iglesia metodista asumieron una correlación natural entre el cristianismo y el capitalismo, el metodismo popular, como lo manifiesta el populismo, buscó desafiar la hegemonía política capitalista.

El populismo fue una revuelta agraria que se llevó a cabo en los últimos veinte años del siglo XIX, empezando en Texas y expandiéndose a través de todo el sur, el oeste y el oeste medio, llevando el movimiento a más de 2 millones de personas. Su desarrollo fue más fuerte en el sur ya que dicha zona era aún agraria y rural en grandes extensiones, así como la parte del país donde predominaban los protestantes, con los metodistas y bautistas contando con el monopolio de la membresía eclesiástica.

El populismo se desarrolló en respuesta a las realidades brutales que llenaban la vida diaria de la mayoría de los trabajadores en las granjas sureñas. El factor que controlaba sus vidas era el sistema de hipoteca de grano. Por medio de este sistema, el granjero obtenía los bienes que necesitaba comprándolos a comerciantes locales y, cuando no tenía el dinero para pagar, tomaba un préstamo o hipoteca sobre sus cosechas, el cual estaba sujeto a un 25°/o de intereses o más. El granjero debía más dinero cada año hasta que finalmente la granja le era embargada, teniendo ahora que pagar renta por la misma tierra que antes poseía. El porcentaje de granjas trabajadas por inquilinos en los 11 estados de la Confederación más Kentucky, constituía el 37°/o de las granjas en 1880 mientras que para 1900 era el 47°/o. Una historia reciente del populismo habla del sistema de hipoteca

60. Moses L. Scudder, *Op. cit.*, p. 292.

de grano como "sólo una forma modificada de esclavitud para millones de trabajadores negros y blancos en el sur".[61]

Como movimiento masivo, el populismo evolucionó de estar formado por cooperativas granjeras a ser un tercer partido político considerando que los dos partidos establecidos, el Democrático y el Republicano, estaban controlados por el capitalismo corporativo. Políticamente, el populismo buscó una estrategia que consiguiera la alianza del sur y el oeste, la unión de trabajadores industriales y rurales y, finalmente, la unión política entre granjeros y obreros, fueran negros o blancos, en todo el sur.[62]

Los miembros del metodismo populista, tuvieran funciones de dirigentes o no, eran todos granjeros, obreros y predicadores laicos, predicadores que en su mayor porcentaje se ganaban la vida trabajando en la tierra o en los molinos de las ciudades, en las mismas ocupaciones que los fieles de sus parroquias. Como era de esperar, los líderes y clérigos de Iglesias denominacionales más poderosas presentaban resistencia y hostilidad a este movimiento. Edwin A. Yates, el dignatario que presidía el distrito Raleigh en Carolina del Norte, al responder al populismo defendía el apoyo de la Iglesia al *statu quo* político declarando que la Iglesia debía oponerse a la "anarquía" y al "nihilismo" para "que se pudiera alinear con los poderes existentes porque así había sido ordenado por Dios y que la Iglesia debía ocuparse de la salvación de las almas y no de rectificar los gobiernos ni de hacer leyes civiles".[63]

En un sentido contrario a ese liderazgo de la Iglesia, un metodismo de base popular se alió con la lucha populista y respondió a líderes como Yates. En palabras de un populista de Texas, "Cristo no vino, como nuestros teólogos charlatanes están tan orgullosos de decir, a preparar a los hombres para el otro mundo, sino a enseñarles cómo se debía vivir correctamente en este mundo".[64]

El metodismo, al igual que otras formas de protestantismo evangélico, estaba profundamente imbuido de la cultura del sur y su lenguaje religioso tenía un poder político que hablaba tan bien en favor del oprimido como ningún otro lenguaje. Mientras que la jerarquía metodista hablaba de sal-

61. Bruce Palmer, *Op. cit.*, p. XIV; Lawrence Goodwyn, pp. 26-31.
62. Lawrence Goodwyn, *Op. cit.*, p. 28.
63. Robert C. McMath, jr, *Populist Vanguard*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, p. 135; J. Wayne Flynt, *Dixie's Forgotten People: The South's Poor Whites*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, pp. 53-54.
64. Bruce Palmer, *Op. Cit.*, p. 24.

var almas para la vida después de la muerte, la gente común hablaba de que la riqueza le pertenecía ya que ella la creaba y que una religión "que no se puede mezclar. . . con la política para buscar el mejoramiento de aquella parte de la humanidad que está oprimida y destinada a la pobreza y desesperación, no es una religión de Cristo".[65] Los metodistas se convirtieron en organizadores populistas, oradores y líderes. Cyrus Thompson, un populista laico prominente, atacó a los líderes nacionales religiosos por aliarse con los representantes financieros e industriales del capital. Pronto, Thompson sufrió ataques de parte de líderes "respetables" de la Iglesia Metodista; entre sus pocos pero valientes defensores estuvo D. H. Tuttle quien mantuvo que "se necesitaría que un arcángel del cielo hiciera una búsqueda garantizada con $1.000 dólares de recompensa para que se encontrara a un predicador con la gracia y la firmeza suficientes para sacar de la Iglesia a un rico".[66]

El populismo estaba basado en las ideas de la cooperación de los trabajadores del campo integrando su propia cultura, su partido político y ganándose el respeto hacia ellos como personas, en una sociedad controlada por el capitalismo.[67] Este movimiento criticaba al capitalismo industrial, pedía un reparto más equitativo de la riqueza y veía al capitalismo no sólo como causa de la degradación humana sino del empobrecimiento del individuo. No aceptaba los mitos de la ideología de tipo *laissez faire* ni la de los liberales que ofrecían la alternativa "progresista";[68] presentaba una simpatía con el creciente movimiento obrero y apoyaba las huelgas obreras y los boicots, sintiendo que existía un lazo común entre el trabajador campesino y el obrero. El populismo del sur buscaba la manera de combatir el racismo y, en algunos casos, se desarrolló políticamente en forma interracial en partes del país donde se veía una creciente corriente de supremacía blanca y de políticas blancas, como las practicadas por el partido Demócrata. El historiador C. Van Woodward cree que "nunca antes ni después han estado tan cerca una de otra las dos razas del sur como lo estuvieron durante las luchas populistas".[69]

Esto no quiere decir que el populismo no sufría de las

65. *Ibid.*, p. 26.
66. Robert C. McMath, *Op. cit.*, p. 136.
67. Lawrence Goodwyn, *Op. cit.*, pp. 540-542.
68. Norman Pollack, *The Populist Response to Industrial America*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1962, pp. 11-12.
69. C. Vann Woodward, *Tom Watson: Agrarian Rebel*, Nueva York, Oxford University Press, 1963., p. 222.

limitaciones propias de su tiempo sino que, para el sur, a finales del siglo XIX, cualquier lucha contra el racismo fue muy significativa. El populismo como movimiento masivo es resumido mejor por Lawrence Goodwyn, quien en su estudio sobre el populismo *Democratic Promise (Promesa Democrática)* concluye que:

> . . .la esencia que animaba al populismo se sentía en todos los niveles de la ambiciosa estructura de la cooperación: en las ardientes pesquizas de las gentes encaminadas a encontrar el modo de liberarse de las garras matadoras del sistema de crédito. . . y mayormente en la generosidad latente de quienes tenían pocos bienes de colaborar con aquellos que tenían menos. "Extendemos hacia los Caballeros del Trabajo (organización laboral de aquellos tiempos) nuestra simpatía de todo corazón en su lucha humana contra el monopolio de la opresión", y las gentes negras son también personas y deben ser tratadas como tales.[70]

VII. EL METODISMO POPULAR Y SU LUCHA POR EL SOCIALISMO

El populismo, como movimiento masivo, había ya declinado cuando las elecciones políticas de 1896, año en el cual el candidato del capitalismo corporativo para la presidencia, un fiel metodista laico llamado William Mc Kinley, alcanzó el poder. Cuatro años después, en los albores del capitalismo del siglo XX, iba a tener su más fuerte enemigo en la historia política de los Estados Unidos: el Partido Socialista con su base en la masa, y cuya ideología se distinguía de la de su predecesor populista por su énfasis en el rol revolucionario del proletariado y la importancia de la lucha de clases a nivel local y nacional.[71]

En 1912, el candidato socialista presidencial Eugene Victor Debs recibió el 6°/o de los votos presidenciales. El Partido Socialista tenía cerca de 1200 miembros en las oficinas públicas de 340 municipios desde el oriente hasta el occidente, 79 alcaldes en 24 estados y una membresía de 118.000 personas, la cual, gracias a sus 323 publicaciones hechas tanto en inglés como en idiomas extranjeros, alcanzó posteriormente una cifra de más de dos millones. Aún en medio de la atmósfera de represión creada por la entrada de Estados Unidos a la Prime-

70. Lawrence Goodwyn, *Op. cit.*, p. 541.
71. James Robert Green, "Socialism and the Southwestern Class Struggle, 1898-1918: A study of Radical Movements in Oklahoma, Texas, Louisiana and Arkansas", tesis doctoral, Nueva Haven, Yale University, 1972, p. 1.

ra Guerra Mundial, la posición del partido contra la guerra le haría ganar 32 legisladores estatales.[72]

El Partido Socialista, formado en 1901, logró la reunión de varias tendencias radicales y socialistas provenientes de finales del siglo XIX con una configuración heterogénea que combinaba reformistas, sindicalistas, radicales agraristas, socialistas cristianos, sindicalistas revolucionarios e izquierdistas marxistas. El Partido se encontraba geográficamente difuso, con su fuerza proviniendo de los estados del oeste y el suroeste donde predominaban la minería, los aserraderos y las granjas manejadas bajo sistema de renta.[73] No obstante su diversidad, el partido estaba unido por su estrategia consistente en establecer como tema central de todas sus actividades públicas la oposición del socialismo al capitalismo. Gran parte de la energía socialista se enfocaba en la organización de uniones y en la política electoral como vehículos adecuados para lograr que el partido formara parte de la agenda política estadounidense, siendo la mayoría de sus oficiales electos trabajadores que rompieron el patrón tradicional de la política elitista.[74]

Los metodistas populares formaron parte de la lucha por el socialismo en la sección sudoeste de los Estados Unidos —especialmente en Texas y Oklahoma— en donde los socialistas apoyaban fuertemente al ala izquierdista del partido e intentaban atraerse a los ministros como miembros de éste; los socialistas de Oklahoma, en particular, estaban a la vanguardia de la lucha contra el racismo. En esta parte del país el movimiento socialista estuvo formado por antiguos populistas, mineros militantes, trabajadores del ferrocarril y agitadores socialistas, entre los cuales algunos de los más efectivos eran predicadores metodistas. Algunos de los socialistas revitalizadores del movimiento que surgieron en Texas eran predicadores del pueblo, tales como M. A. Smith, Stanley J. Clark y G. G. Hamilton, quienes escribieron en un lenguaje popular acerca de la explotación capitalista, las alternativas socialistas y un Dios que estaba de parte del pueblo oprimido.[75]

Esta forma de socialismo desde las bases desarrollado entre los metodistas, se manifestó más claramente en el estado

72. James Weinstein, *The Decline of Socialism in America, 1912-1925*, Nueva York, Vintage Books, 1969, pp. 27, 84, 92, 103, 115.
73. James Weinstein, *Ambiguous Legacy: the Left in American Politics*, Nueva York, New Viewpoints, 1975, p. 7.
74. *Ibid.*, pp. 4-5; James Weinstein, "Socialism's Hidden Heritage", en *For a new America*, redactores James Weinstein y David W. Eakins, Nueva York, Vintage Books, 1970, pp. 229-231.
75. James Robert Green, *Op. cit.*, pp. 133-152.

de Oklahoma en donde el Pardido Socialista constituyó la organización estatal socialista más importante después de la de Nueva York. En 1914, el pueblo de Oklahoma eligió 5 representantes de estado y un senador socialista, mentras que el candidato gubernamental del Partido Socialista obtuvo el 21 °/o de la votación estatal.[76] Las bases sociales del partido no estaban en los pueblos o ciudades grandes sino en las zonas rurales pobladas con protestantes evangélicos.

Para estas personas evangélicas, fueran metodistas o bautistas, el socialismo no era algo teórico o abstracto sino una respuesta política inmediata y concreta a un pueblo pobre que caminaba hacia una mayor pobreza; se trataba de un socialismo que enfatizaba la cooperación, el valor humano y la colocación de los terrenos en "manos de los labradores de la tierra".[77] No eran ni reformistas ni gradualistas pues sabían que la lucha y el conflicto constituían una parte necesaria en el establecimiento del socialismo, socialismo que se diferenciaba del de otras personas debido a que la comprensión de esta doctrina había sido moldeada por lo que ha sido considerado bajo el estereotipo de protestantismo moderado. La experiencia de la conversión, el resurgimiento religioso, la oración y la Biblia, ocupaban un lugar central en su tradición metodista, de tal modo que se adhirieron al socialismo como un medio para la creación del Reino de la justicia, la igualdad y la cooperación. El Reino de Dios era considerado histórico y no sólo perteneciente al mundo después de la muerte, de modo que no quedaría instaurado mientras aún hubiera "hombres subasalariados, mujeres sobrecargadas de trabajo, niños creciendo escuálidos y mientras la explotación y la injusticia social persistieran".[78]

La misma intensidad que caracterizó las extensas reuniones del resurgimiento religioso del siglo XIX se repitió en la renovación socialista como quedó de manifiesto en Synder, Oklahoma, en 1912, cuando un pequeño pueblo de 250 personas atrajo 20.000 gentes en el transcurso de una semana.[79] Hombres y mujeres iban desde lugares bastante apartados a oír a los agitadores socialistas quienes eran generalmente predicadores o líderes nacionales como Eugene V. Debs, quienes cantaban canciones populistas con palabras nue-

76. Garin Burbank, *When Farmers Voted Red: The Gospel of Socialism in the Oklahoma Countryside, 1910-1924*, Westport, Greenwood Press, 1976, p. 8.
77. El comunicado del programa de 1914 del partido socialista de Oklahoma como citado en Garin Burbank, *Ibid.*, p. 9.
78. *Ibid.*, p. 21.
79. James Robert Green, *Op. cit.*, p. 144.

vas sacadas del socialismo, discutían la literatura socialista o argumentaban sobre el socialismo y la Biblia.[80]

Las reuniones socialistas eran comenzadas y terminadas con una oración, como aquélla que apareció en la publicación socialista de Oklahoma, *Sword of Truth (Espada de la Verdad):*

> ¡ Penetra nuestras almas con un descontento divino y una rebelión correcta. Refuerza dentro de nosotros el espíritu de la revuelta, y que podamos continuar favoreciendo lo que es justo y levantándonos en ira contra lo que está mal, hasta que la Gran Revolución venga a librar a hombres y mujeres de sus cadenas, capacitándolos para ser buenos y amables, nobles y humanos! ¡Oh señor, apresura este día! [81]

Al igual que su pueblo, los predicadores populares metodistas fueron descritos por G.G. Hamilton como "la clase de predicadores que ara la tierra, martilla el hierro y construye casas".[82] La mayoría de las veces eran predicadores laicos que fueron exaltados en los periódicos socialistas tanto por su socialismo como por su compromiso cristiano. Existen descripciones como las de el "hermano G.A. Lambreth, un noble predicador cristiano y un ardiente socialista" y la de un pastor descrito como "un auténtico socialista así como un cristiano consistente".[83] La predicación socialista no era solamente una denuncia de los pecados del clero de orientación capitalista y de sus cohortes, sino del darwinismo y del demoníaco licor *(demon rum).*

Estos socialistas rurales manifestaban un fuerte sentido de futuras luchas de clases entre los trabajadores agrícolas y sus opresores capitalistas, las cuales se veían próximas debido a la entrada de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial.

La histeria gubernamental anti-socialista durante la guerra por la supresión de toda forma de disención como por la vigilancia patriótica local, es parte de la configuración de la destrucción que llevó al socialismo de Oklahoma a su decadencia. El otro ingrediente que colaboró en la supresión de los socialistas de Oklahoma, fue un levantamiento armado mal planeado en el este de Oklahoma, en agosto de 1917. Los rebeldes eran inquilinos de las granjas que estaban muy presionados, se oponían a la guerra y resentían amargamente las recién adoptadas leyes de leva. El levantamiento tuvo su centro en

80. *Ibid.*, pp. 142-146; Garin Burbank, *Op. cit.*, pp. 38-39.
81. Garin Burbank, *Op. cit.*, pp. 19-20.
82. *Ibid.*, p. 25.
83. *Ibid.*, p. 22.

un área que había apoyado fuertemente al Partido Socialista; la rebelión estaba organizada por una organización sindicalista llamada Unión de la Clase Trabajadora (Working Class Union), cuyo plan era entrar a Washington, apoderarse del gobierno y parar lo que ellos consideraban "la guerra del hombre rico". La rebelión empezó el 3 de agosto de 1917, con una marcha a través del país en la creencia de que serían seguidos por miles de hombres y mujeres. Al final, después de intentos infructuosos de cortar cables de telégrafos e incendiar puentes, el grupo rebelde sufrió un encuentro con un escuadrón bien armado que dispersó a algunos y arrestó a otros.[84] Esta rebelión sólo añadió combustible a las llamas del ya encendido sentimiento anti-socialista.

La guerra, la rebelión y el patriotismo causaron el fallecimiento del Partido Socialista de Oklahoma. Un estudio reciente sobre el socialismo de Oklahoma concluye que, a pesar de las fuerzas de destrucción en contra de éste, los socialistas rurales fueron capaces de sostenerse tanto tiempo como lo hicieron debido en parte al fervor de su creencia en la necesidad de contar con una comunidad y con el enlace del pueblo, la tierra y la Biblia.[85]

VIII. METODISMO Y SOCIALISMO CRISTIANO

El metodismo popular del suroeste no fue la única expresión metodista de apoyo al Partido Socialista en las primeras dos décadas del siglo XX; también había metodistas entre las personas que formaron las organizaciones socialistas cristianas que animaban a participar en el Partido Socialista.

La organización principal del Socialismo Cristiano fue la Asociación Socialista Cristiana (Christian Socialist Fellowship), la cual tenía más de 19.000 lectores para su publicación *The Christian Socialist* (El Socialista Cristiano).[86] A diferencia de sus contrapartes en Inglaterra y Europa, la Asociación Socialista Cristiana no buscaba "cristianizar" al socialismo ni a los socialistas sino mantener que "como miembros activos del Partido Socialista nosotros aceptamos completamente la interpretación económica de las causas sociales y políticas y no tenemos deseo de calificarla por una demanda de tipo revisionista, y estamos plenamente convencidos que, como principio, el partido debe evitar estrictamente cualquier forma de teoría o dogma religioso o anti-religioso. . ."[87] La asociación

84. *Ibid.*, pp. 108-153.
85. *Ibid.*, p. 40.
86. James Weinstein, *The Decline of. . .*, *Op. cit.*, p. 95.
87. Eliot White, "The Christian Socialist Fellowship", *The Arena*, Tomo 41, num. 229, enero, 1909, p. 47.

tenía como tarea principal la conversión de sus compañeros cristianos a la causa del socialismo, presentando a Jesús como una figura revolucionaria que estaba de parte del oprimido y que, según comentarios de Edward Ellis Carr, uno de los líderes de la asociación, estaba involucrado en "la lucha histórica que el proletariado consciente sostenía en su búsqueda del bienestar cooperativo".[88] Las enseñanzas de Jesús pedían no sólo una lucha contra el capitalismo sino un orden nuevo en el cual "hombres y mujeres, marginados, mutilados y débiles" vivieran en una sociedad justa y equitativa.[89]

La Asociación Socialista Cristiana estaba constituida por pastores, profesores de seminario, trabajadores sociales y laicos, miembros de las Iglesias protestantes mayores. Cuando alcanzó su cumbre la asociacion tenía 500 miembros activos y otros 500 asociados, con secretarías organizativas de distrito en 26 estados, principalmente en las regiones norte y noreste de los Estados Unidos.[90] Los socialistas cristianos apoyaban al ala izquierdista del partido, estaban más conscientes de los problemas del racismo que el Partido Socialista en general y contaban con miembros activos negros en la asociación. A través de su publicación *The Christian Socialist*, estos socialistas cristianos "exhibieron una lealtad militante hacia la clase trabajadora".[91]

La participación metodista en la Asociación Cristiana Socialista, se manifestó claramente en una edición especial de *The Christian Socialist* para los metodistas cuyo artículo principal se titulaba "Metodismo equivale a Socialismo". El artículo recordaba a los metodistas que su movimiento había sido anteriormente un movimiento de los pobres y que ahora los socialistas estaban dedicados a una lucha similar en favor de la clase trabajadora, presentándose claramente a los metodistas la disyuntiva: "¿de qué lado estamos?"[92] Las vidas de Edward Ellis Carr y George W. Slater, Jr. ilustran muy bien el compromiso del metodismo con el socialismo.

Carr había sido pastor en una parroquia con mucho éxito en Danville, Illinois, parroquia de la cual se separó para fundar una "Iglesia del Pueblo", una Iglesia laboral que atendía a

88. Edward Ellis Carr, "Economic Science or Sectarian Dogmatism", *The Christian Socialist*, Tomo 4, 15 de mayo, 1907, p. 1.
89. J. Peter Brunner, "Prayer", *The Christian Socialist*, Tomo V, num. 17, 1 de septiembre de 1908, p. 1.
90. Robert T. Handy, "Christianity and Socialism in America, 1900-1920", *Church History*, Tomo 21, num. 1, marzo, 1952, p. 44.
91. James Weinstein, *The Decline of* . . ., Op. cit., p. 21.
92. Jesse S. Dancey, "Methodism equals Socialism", *The Christian Socalist*, Tomo 5, num. 17, 1 de septiembre de 1908, p. 1.

las necesidades de los trabajadores, luchando en compañía de su familia, a lo largo de varios años, por un sustento a nivel de subsistencia debido a su creencia de que el triunfo del socialismo estaba por encima de un estilo de vida lleno de confort. Carr fue uno de los fundadores del Partido Socialista, editor de *The Christian Socialist* y secretario de la Asociación Cristiana Socialista.[93] Enfatizó como el propósito de la asociación "ganar personas religiosas para el socialismo y no socialistas para el cristianismo"[94], e insistió especialmente en que la asociación tenía la misión de capturar y revolucionar las Iglesias en favor del socialismo, lo cual consideraba posible en base a su creencia de que "todas las Iglesias cristianas pertenecen al socialismo en virtud de su fe en Jesús. Por ello, reclamemos lo nuestro".[95]

George W. Slater, Jr. fue pastor de la Iglesia Metodista Episcopal Africana y secretario de la asociación, responsable de la organización de los cristianos negros para el socialismo y uno de los más efectivos organizadores de la comunidad negra dentro del Partido Socialista.

Slater expresó la inutilidad de pretender aliviar la opresión del pueblo negro bajo el capitalismo; propúgnó por la unión de los trabajadores blancos y negros para su erradicación, criticó el apoyo de la Iglesia al reformismo y el que ésta tuviera por lema el trabajo social, el cual, según él, sólo trataba con los síntomas de la injusticia, mientras que el socialismo por sí mismo defendía la abolición de la esclavitud del salario que era "la raíz principal de nuestra miseria".[96]

IX. EL METODISMO Y EL RADICALISMO DEL EVANGELIO SOCIAL

A principios de la década de 1920, el Partido Socialista no representaba ya ninguna amenaza al orden establecido, habiéndose debido su decadencia en gran parte a la represión por parte del gobierno por su "oposición inalterable a la guerra" y a divisiones internas causadas por discusiones sobre lo apropiado del modelo bolchevique para realizar el cambio revolucionario en los Estados Unidos.[97] Para la época de

93. Eliot White, *Op. cit.*, p. 49; James Weinstein, *The Decline of. . .*, Op. cit., p. 20.
94. Edward Ellis Carr, "Editorial", *The Christian Socialist*, Tomo III, 1 de mayo, 1906, p. 4.
95. Edward Ellis Carr, "Editorial", *The Christian Socialist*, Tomo III, 1 de junio, 1906, p. 3.
96. Philip S. Foner, *Op. cit.*, pp. 179, 173-180.
97. Leslie Marcy, "The Emergence National Convention". *International*

declinación del Partido Socialista, la Iglesia Metodista había modificado considerablemente su teología conservadora y su orientación social de tipo individualista hacia una teología más liberal y una mayor preocupación por el pobre y los asuntos relacionados con éste. Muchos de los cambios internos en la configuración de la Iglesia se debieron a la articulación de un *evangelio social.*

El concepto "evangelio social" se refiere y aplica mejor a un movimiento de los protestantes de clase media, primordial pero no exclusivamente desarrollado por sus pastores, que comprende desde finales del siglo XIX hasta la tercera década del siglo XX y que unificaba la experiencia de las contradicciones de la opresión capitalista con un nuevo marco teológico para su comprensión. Los formuladores del evangelio social fueron hombres y mujeres que experimentaron en carne propia las contradicciones inherentes al capitalismo industrial con sus conflictos amargos entre el capital y el trabajo, el abismo entre riqueza y pobreza y una sociedad bamboleándose bajo el impacto de la aceleración de los procesos de industrialización y urbanización. Ahora, pastores de congregaciones urbanas así como de parroquias de trabajadores, trabajadores sociales y ayudantes de las Iglesias buscaban el cambio socio-político dentro de los límites de un enfoque reformista concientizando a la Iglesia para que respondiera a las necesidades de los trabajadores, negros e inmigrantes y para que reconociera lo inadecuado de las respuestas tradicionales a los males de la sociedad.

Hasta el cambio de siglo, los metodistas aún veían al pecado como la raíz de todos los males sociales para lo cual la única solución era la redención individual. Las presuposiciones teológicas del movimiento del evangelio social eran los principios de la teología liberal que sostenía como algo prioritario el progreso, no importando que éste fuera interpretado como un desarrollo continuado a la realización gradual del Reino de Dios en la historia; en segundo lugar, ponía las enseñanzas de Jesús como el criterio fundamental para juzgar al individuo y a la sociedad, lo que significó frecuentemente que conceptos abstractos como cooperación, reciprocidad, servicio y personalidad fueran considerados como determinantes en la formación de las normas económicas y sociales; en tercer lugar, consideraba que la persona humana, al ser racional y moral, era susceptible de ser influenciada moralmente y

Socialist Review, Tomo XVII, mayo, 1917, p. 670; Robert Justin Goldstein, *Political Repression in Modern America*, Cambridge, Schenkman Publishing Company, pp. 110-111, 119-121, 125-127; James Weinstein, Ambiguous Legacy, *Op. cit.*, pp. 19-25.

por lo tanto capaz de realizar los ideales básicos del cristianismo, y, finalmente, estipulaba que aunque los seres humanos no fueran necesariamente perfectibles, la naturaleza humana era suficientemente permeable para permitir la creación de un nuevo orden social a través de influencias individuales y sobre todo sociales. El resultado de la integración de la experiencia con el esquema de la teología liberal, fue el énfasis en las dimensiones sociales del pecado y la posibilidad de construir el Reino por medio de la cooperación y el amor, entendido principalmente éste como el amor tanto al prójimo cercano como a todos los hombres. El corazón del evangelio social estaba constituido por el intento de cristianizar a la sociedad por medio de una modificación de las actitudes e instituciones sociales.

En el contexto metodista, los defensores del evangelio social se convirtieron en la conciencia de la Iglesia buscando una apertura social hacia los pobres y que las voces de los grupos sin poder fueran escuchadas en la sociedad. Los postulantes del evangelio social formaron una coalición dentro de la Iglesia Metodista en 1907, emergiendo así la Federación Metodista para el Servicio Social, siendo los cinco responsables de su formación: Frank Mason North, secretario corresponsal de la Unión de Evangelización de Nueva York; Worth Tippy, pastor de una parroquia interior de la ciudad de Cleveland, Ohio; Harry F. Ward, pastor de una parroquia obrera en Chicago; Herbert Welch (posteriormente nombrado obispo), presidente de la "Ohio Wesleyan University" y Robb Zarring, editor asistente del *Western Christian Advocate (Defensor Cristiano del Oeste).*[98]

Esta federación —hasta su expulsión de la Iglesia debido a la histeria anti-comunista de los años cincuenta— fue la acción social semi-oficial de la Iglesia Metodista. Bajo el liderazgo del obispo Francis McConnel, su presidente, y de Harry F. Ward, su secretario ejecutivo, la federación llevó hacia adelante por más de treinta años un evangelio social radical que estaba a la vanguardia del progresismo dentro de la Iglesia Metodista en su confrontación al racismo, a la utilidad o el lucro como motor del capitalismo, a la explotación clasista y al imperialismo.[99] El aspecto propio y distintivo del radicalismo social del evangelio en dicha federación, era la crítica sosteni-

98. Donald K. Gorrell, "The Methodist Federation for Social Service and the Social Creed", *Methodist History*, Tomo XIII, num. 2, enero, 1975 pp. 4-7.
99. George D. McClain, "Pioneering Social Gospel Radicalism: an Overview of the History of the Methodist Federation for Social Action", *Radical Religion*, Tomo V, núm. 1, 1980, pp. 11-12.

da contra el capitalismo según la formulaba Ward, quien fue el autor de *El Credo Social de la Iglesia Metodista* y profesor de Etica Cristiana en el "Union Theological Seminary" por más de dos décadas. Ward creía que la piedra angular del capitalismo era la maximización del lucro en detrimento de las necesidades y aspiraciones humanas; veía una contradicción básica entre el Evangelio de servicio y sacrificio por los demás hombres y la ética del individualismo y la adquisición; sostenía que democracia y capitalismo eran tan antitéticos como cristianismo y capitalismo ya que la libertad, la igualdad y la justicia eran imposibles de existir en una sociedad estructurada clásicamente que ponía el poder efectivo más allá del alcance de aquellas personas que con su trabajo sostenían a una minoría privilegiada y explotadora.[100]

A lo largo de su historia dicha federación quiso ser la conciencia de la Iglesia, al poner sobre la mesa cierto tipo de asuntos y confrontar problemas que la Iglesia hubiera querido ignorar, desde la sindicalización de los trabajadores hasta problemáticas nacionales e internacionales. Harry F. Ward y otros miembros de la federación creían que la Iglesia se enfrentaba a la opción de continuar siendo una Iglesia que "representaba los intereses creados de una organización basada en la propiedad, el ingreso, el prestigio social, el poder político" o una Iglesia profética que estaba de parte de las luchas sociales del pueblo oprimido y que, por lo tanto, tomaba sobre sí misma, como hizo Jesús, la posibilidad de su propia muerte.[101]

X. CONCLUSION

Los metodistas negros continúan siendo en su mayoría miembros de denominaciones negras separadas. Su herencia está constituida no sólo por la fidelidad al Evangelio como la buena nueva hacia los pobres, sino por una responsabilidad hacia su pueblo del cual ellos extraen la fuerza en su lucha continua por la liberación. Se unen a ellos en su lucha todas aquellas personas que comparten una fe, una esperanza y una herencia común de compromiso hacia el pobre y el oprimido. Mientras que el populismo ya no existe, las condiciones que le dieron origen aún permanecen: la pobreza rural no se ha

100. Harry F. Ward, *The Profit Motive: Is It Indispensable to Industry?*, Nueva York. League for Industrial Democracy, 1924, p. 34; Harry F. Ward, *Democracy and Social Change*, Nueva York, Modern Age Books, 1940, pp. 60-76.
101. Harry F. Ward, *Democracy and Social Change*, *Op. cit.*, p. 90.

desvanecido y los pobres, negros o blancos, aún son sujeto de explotación y degradación.

Actualmente, los Estados Unidos tienen el más alto número de personas desempleadas desde la Gran Depresión; el cierre de negocios y la falta de hogares, afecta a millones de personas que se sienten sin nada de poder ante el abismo cada vez mayor entre la riqueza y la pobreza en un país donde la injusticia y desigualdad son regla más que la excepción. La mayoría de los norteamericanos no pertenecen a la clase media; son trabajadores en una nación en la cual "el 80 % de la fuerza de trabajo en este país tiene muy poco o nada de control sobre el proceso laboral y cuyo bienestar es dependiente completamente de las vicisitudes del mercado de trabajo".[102] El socialismo como respuesta política, es tan viable como hace sesenta años pero, mientras permanece visible en el horizonte político, ahora carece de la base masiva con que contaba anteriormente el Partido Socialista. El Socialismo Cristiano se presenta ahora más como cristianos por el socialismo y menos como un fenómeno protestante, así como un movimiento más ecuménico pero que aún carece de fundamento en las bases. El radicalismo del evangelio social de la Federación Metodista ha sufrido cambios realizados por la nueva generación que presenta una tendencia izquierdista dentro de la Iglesia Metodista, y que tiene, al igual que antes, la tarea de confrontar al capitalismo, al racismo y al imperialismo. La contribución del Metodismo, popular y radical, está muy bien expresada en las palabras y poesías de Eugene Víctor Debs, líder socialista y trabajador.

Mientras exista una clase baja, yo pertenezco a ella,
Mientras haya un elemento criminal, yo formo parte de él,
Mientras haya un alma en la cárcel, yo no soy libre.[103]

Jesús

El Cristo mártir de la clase trabajadora,
el evangelista inspirado de las masas oprimidas,
el líder revolucionario más destacado del mundo,
cuyo amor por los pobres y los hijos de los pobres
consagró todos los días de su vida sagrada,
iluminó y santificó para siempre la obscura
tragedia de su muerte,

102. Economic Analysis Working Group, "The Failure of the American Dream", documento para la conferencia de teología de las Américas. 1980, p. 17 edición mimeografiada.
103. Citado en "Prayer and Class Struggle . Devotional life within the Federation", *Radical Religion*, Tomo V, núm. 1, 1980, p. 48.

y donó a todas las épocas con su inspiración divina
y su nombre sempiterno.[104]

104. Upton Sinclair, redactor, *The Cry for Justice: An Anthology of the*, Philadelphia, the John C. Winston Company, 1915, p. 345.

Sección II:

Legado histórico-pastoral del Movimiento Metodista para América Latina

¿Fue el Metodismo un movimiento liberador?

José Míguez Bonino

I. INTRODUCCION

¿Quiénes somos, como cristianos evangélicos metodistas en América Latina? ¿Importa, después de todo, tal pregunta? ¿No es suficiente identificarnos como 'cristianos latinoamericanos'? La pregunta no es meramente retórica. Tiene, por el contrario, dos aspectos importantes. Uno, que tiene que ver con la urgencia de las situaciones que enfrentamos en nuestro continente: mientras son asesinados decenas de miles de campesinos, indígenas, jóvenes, mientras gobiernos dictatoriales condenan millones a la miseria y el hambre con sus planes económicos, mientras el cerrojo de acero de los intereses transnacionales se cierra sobre el futuro de nuestros pueblos ¿tiene sentido detenernos a rastrear historias y tradiciones del siglo XVI ó XVIII, aún cuando sea para legitimar nuestras luchas del presente? ¿Es en verdad necesaria o útil tal legitimación? ¿No nos basta la demanda del Evangelio y la urgencia de la situación? El otro aspecto tiene que ver con nuestra verdadera identidad de 'metodistas' latinoamericanos. ¿Existe en realidad una tal identidad propia como 'metodistas'? ¿No será artificial el tratar de reconocernos en los retratos de supuestos ancestros con quienes tenemos en verdad una muy escasa vinculación? ¿No será nuestra vocación, más bien que buscar un linaje histórico en la Inglaterra de los Jorges el tratar de identificarnos plenamente con la realidad actual de nuestro pueblo?

En principio, creo que ambas observaciones son correctas. La investigación de nuestra "herencia metodista" —como solemos llamarla— no puede ser ni nuestra primera prioridad ni nuestra lealtad última. Nuestra identidad no se forja

primeramente en una identificación con el pasado sino en la realización de tareas presentes y en el compromiso con un proyecto histórico. Pero —y aquí comenzamos con una respuesta positiva— tampoco se forja 'sin' el pasado. "Hay momentos en la historia de las personas y de los pueblos, particularmente en tiempos de crisis", escribió Juan Mackay en 1943, "cuando la memoria de ayer abre un camino hacia el el mañana, cuando el despertar de un sentido de herencia se convierte en poderoso determinante de un destino".[1] ¿Puede el pasado wesleyano, la herencia histórica metodista, tener para nosotros esa significación? Esta pregunta merecería una respuesta más profunda y documentada que la que puedo intentar aquí. Pero quisiera al menos hacer tres reflexiones al respecto.

La primera es que nuestra identidad como metodistas latinoamericanos está, efectivamente, sólo muy indirectamente vinculada con el wesleyanismo de los inicios, en cuanto está mediada por la experiencia histórica norteamericana. Si bien ésta nos transmite la tradición teológica de Wesley, lo hace selectivamente, en aquellos énfasis que se desarrollaron en el metodismo norteamericano y muy particularmente en la 'frontera', donde el metodismo realizó una verdadera epopeya pastoral y evangelizadora, que a su vez lo marcó en su organización, en sus modalidades teológicas y litúrgicas y sobre todo en su *ethos* cultural. Basta visitar una congregación o una asamblea metodista británica y otra americana para advertir la distancia. Con contadas excepciones (o en pequeños grupos con una conciencia histórica refleja) es el metodismo norteamericano la matriz del nuestro. Necesariamente, pues —como en otros casos— un recurso *ad fontes* implica una cierta crisis de nuestra identidad actual.

La segunda observación me parece aún más significativa y se refiere a nuestro ingreso a la vida latinoamericana, que ocurre mayormente en el último cuarto del siglo pasado. Históricamente, se da con el proyecto 'civilizador' o 'modernizante' de nuestras élites liberales. Al protestantismo se lo reconoce como portador, en el plano religioso, de esa modernidad —libertad, democracia, cultura, ciencia— a la cual se aspira. Es la religión de la transición de la sociedad tradicional a la moderna. Y el Protestantismo asume esa identidad, no sólo por atribución sino por convicción. Tanto las expresiones de las sociedades misioneras como las conferencias

1. *Heritage and Destiny* (New York, Macmillan Co., 1943), p. 1.
2. Se podría mostrar cómo esta relación no es sólo externa sino que corresponde al mensaje mismo y a la religiosidad que esta evangeliza-

evangélicas latinoamericanas abundan en afirmaciones de la misión evangélica que coinciden enteramente con el proyecto liberal modernizador.[2]

Comienza aquí a advertirse una relevancia de esta historia, debido al entrelazamiento de dos circunstancias —sobre las que deberemos volver más adelante. La primera es que la historia original del metodismo se ubica, precisamente, en un momento crucial del tránsito a la modernidad de la sociedad inglesa: la revolución industrial. Cuál fue el rol del metodismo en esa transición resulta, pues, una pregunta significativa en relación con nuestra propia historia metodista latinoamericana. La segunda circunstancia es la actual crisis (por cierto, iniciada ya hace tiempo) de ese proyecto en nuestro continente. ¿Qué significa nuestra matriz histórica, tanto en la Inglaterra del siglo XVIII como en la América Latina del XIX, para nuestra misión en una coyuntura histórica en que se hace necesario superar ese proyecto y buscar una nueva configuración de nuestra sociedad?

La observación anterior fuerza una tercera consideración, a saber, ¿es posible y necesaria una re-lectura de nuestra tradición (tanto original como latinoamericana) a fin de poder participar significativamente en esa búsqueda de un nuevo horizonte histórico para nuestros pueblos? La historia —desde la propia historia bíblica— nos muestra la importancia de tales relecturas, mediante las cuales una experiencia histórica significativa descubre, en una coyuntura nueva, una "reserva de sentido" y pone en movimiento a un grupo humano, sirviendo de inspiración y estímulo para un nuevo proyecto histórico. Esta observación nos muestra la ambigüedad de la empresa que encaramos en estos días. O bien ella puede ser un retroceso al pasado en busca de una identidad que nos permita resistir los cambios y las perplejidades del presente, una memoria que nos exima de crear un proyecto. O bien puede ser un llamado a una reinterpretación de la historia que nos des-bloquee y permita participar en esos cambios, una memoria que evoque un llamado y una misión. Que buena parte del confesionalismo que renace con vigor en nuestra epoca pertenece al primer término de esta alternativa parece muy evidente. Corremos, por lo tanto, un grave peligro de ser incorporados a esa dinámica. Por eso sólo podemos emprender esta empresa con suma cautela y modestia, con un aguzado sentido crítico, creando las defensas necesarias para evitar ser desviados en esa dirección, por la que

ción propaga. Para un desarrollo mayor de esta idea véase mi artículo "Historia y Misión", en *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José, SBL-DEI, 1983) Págs. 15-36.

se desemboca necesariamente en el aislamiento y la esterilidad.

Dentro de estos parámetros buscaremcs unos puntos de partida para tal relectura. Un trabajo más a fondo exigiría una visión histórica y un análisis teológico, no sólo del metodismo wesleyano original sino de su evolución posterior en Estados Unidos de Norteamérica y su establecimiento en nuestro continente. Durante estos días nos limitaremos al primer campo: algunas exploraciones, bastante superficiales por cierto, en el metodismo británico de los comienzos y más particularmente en Juan Wesley mismo. El tema se presta a varios abordajes. Uno sería socio-histórico: ¿qué representó el metodismo en la sociedad británica del siglo XVIII y comienzos del XIX? Se procuraría ver en tal caso las relaciones mutuas entre sociedad e iglesia, al modo, por ejemplo, que lo ha hecho Ernst Troeltsch en su obra monumental.[3] En ese campo hay numerosos trabajos —si bien frecuentemente con hipótesis y resultados disímiles.[4] Sólo muy brevemente tocaremos este aspecto en la primera presentación. Un segundo aproche podría ser por vía de la "doctrina social" de Wesley —su concepto de la sociedad, del trabajo, de la propiedad, del estado. También aquí hay un abundante material, que sólo utilizaremos ocasionalmente. Finalmente, queda la posibilidad de preguntarnos por el significado, a nivel socio-histórico, de la propia doctrina y religiosidad wesleyana, a la manera en que Max Weber intentó detectar la influencia de la doctrina y piedad calvinista-puritana en el desarrollo del capitalismo. Es en este campo —particularmente en lo que hace a la conversión, la santificación y la eclesiología— donde pensamos detenernos más. En otros términos, nos preguntaremos, no solamente cuál es el contenido conceptual de la teología wesleyana, sino cuál es el *ethos* que refleja e impulsa, especialmente en lo que tiene de más original y propio.

II. LA PREOCUPACION SOCIAL DE WESLEY

La relación de Wesley y su movimiento a la vida social y política de Gran Bretaña ha sido y continúa siendo objeto de apasionada discusión. Lo que difícilmente podría discu-

3. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen un Gruppen* (Tübingen, 1923). Ver sobre todo las observaciones metodológicas al comienzo, ampliadas en sus ensayos sobre sociología religiosa.
4. Una bibliografía inicial sobre el tema aparece en el libro editado por Theodore Runyon, *Sanctification and Liberation* (Nashville, Abingdon Press, 1981), pp. 245-251.

tirse, sin embargo, es el evidente interés de Wesley por los problemas sociales de su época, tanto a partir de las condiciones deplorables que sus constantes viajes le dan amplia oportunidad de comprobar y que describe con realismo y pasión, como en relación con los ideales morales que considera implícitos en sus convicciones religiosas.

No es de extrañar que, en una concepción decididamente activa de la fe como la que caracteriza a Wesley, la preocupación por la condición de las personas lo haya impulsado a crear formas concretas de acción social. Así, como lo dice Madron, citando a Sherwin:

> La vieja fundición de Londres, por ejemplo, se transformó en un verdadero crisol de proyectos— casa de misericordia para viudas, escuela para niños, dispensario para enfermos, bolsa de trabajo y oficina de empleo, banco de ahorro y oficina de préstamos, sala de lectura e iglesia.[5]

La recolección de fondos y su distribución entre las personas necesitadas es una actividad regular en las sociedades wesleyanas. Y la preocupación no se limita a los componentes de las mismas sino que incluye específicamente una organización *(Stranger's Friend Society)* "totalmente para asistencia, no de nuestra sociedad, sino de pobres, enfermos y solitarios ajenos a ella".[6]

Su análisis de la crisis social de su país —sobre lo que volveremos luego— lo lleva a ver la falta de empleo como la raíz de la miseria. Por eso desarrolla una serie de proyectos destinados a crear fuentes de trabajo e incluso a capacitar a las personas para desempeñarse mejor en él.[7]

Tampoco falta en Wesley la nota profética en relación con los graves problemas de la naciente sociedad industrial. Singularizamos dos de ellos como muestra. El primero es la pobreza, con respecto a la cual Wesley se expresa frecuentemente y particularmente en su tratado "Thoughts on the Present Scarcity of Provisions" *(Works,* 11/53 ss.). Allí Wesley no se conforma con comprobar la terrible situación en que mucha gente se encuentra sino que rechaza las tradicionales explicaciones de la pobreza como "destino" o como consecuencia de indolencia o vicio; tales expli-

5. Thomas W. Madron, "John Wesley on Economics" en Theodore Runyon (ed.), *Sanctification and Liberation*, p. 113. Para una descripción amplia de estos diversos proyectos, ver Eric McCoy North, *Early Methodist Philanthropy* (New York, Methodist Book Concern, 1914).
6. *Journal* (London, Epworth Press, 1916), Vol. 8, p. 49.
7. Oscar Sherwin, *John Wesley, Friend of the People*, (New York, Twayne Publishers, 1961), p. 132.

caciones son, dice "malvada, diabólicamente falsas". Denuncia la privatización de la tierra ("enclosure laws") que ha dejado a millares de campesinos sin tierras. Critica la avaricia que busca medrar a cualquier precio. Por eso le preocupa la situación de los metodistas que han prosperado económicamente y corren el riesgo de "poner su corazón" en las riquezas. Sobre todo denuncia las ganancias derivadas de negocios en los que el hombre es envilecido, como la venta de alcohol y otras en las que es explotado como la usura, las casas de empeño, el cobro excesivo y una competencia en la que "se procura arruinar el negocio del prójimo para hacer prosperar el propio".

Ninguna forma de explotación atrae tan radicalmente su condenación como el negocio esclavista. Sus "Thoughts upon Slavery" (*Works*, 11, pp. 59-79) tuvieron una amplia circulación e influencia. En ellos denuncia "la execrable suma de todas las villanías que se llama habitualmente el comercio de esclavos" (*Journal*, 5, pp. 445-446). Una villanía cuya raíz económica no es difícil de descubrir:

> Es vuestro dinero el que paga al mercader, y por medio de él al capitán y a los carniceros africanos. Vosotros sois por lo tanto culpables, sí, principalmente culpables de todos estos engaños, despojos y asesinatos. Vosotros sois el resorte que pone todo el resto en movimiento; ellos no moverían un dedo sin vosotros; por lo tanto, la sangre de todos ellos. . . cae sobre vuestras cabezas.[8]

Ni en uno ni en otro caso, sin embargo, ve Wesley el carácter estructural de los males que denuncia. En la obra que mencionamos anteriormente sobre la pobreza, Wesley no ahorra sombras en su descripción —que a veces nos recuerda la descripción de "la condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844" de Engels, casi un siglo después. Más aún, trata de analizar la situación, de buscar datos —estadísticas, precios, condiciones del mercado— cosa tan poco corriente en un líder religioso. Pero cuando intenta hallar las causas y los remedios, se queda totalmente dentro de las premisas del sistema mercantilista, totalmente ajeno a las causas estructurales de la crisis. Es totalmente incapaz de ver en ella los dolores de parto de un nuevo modo de producción y de una nueva organización de la sociedad y consecuentemente

8. Merecería leerse con cuidado toda esta sección donde Wesley rechaza una a una todas las excusas —que es una necesidad económica, que da a los africanos los beneficios de la civilización. Sobre todo, rechaza la piedad con la que los esclavistas pretenden cubrir su acción.

no advierte que la pobreza que describe y denuncia como "compra y venta de sangre y carne" es el sacrificio inevitable que los dioses del nuevo orden exigen.

Sería absurdo culpar a Wesley por esta falencia. Adam Smith trabajaba a la sazón en su *Riqueza de las naciones*", que aparecía tres años después. David Ricardo había nacido el año anterior. Pero la clase social que pagaría el precio inicial de la riqueza de las naciones (imperiales) ya comenzaba a formarse. Algunos de entre ellos entraron en las sociedades de Wesley; muchos más fueron indirectamente influidos por su movimiento; el factor religioso llegaría a ser parte de sus conciencias; algunos de los líderes de la clase serían moldeados por ese factor. Y el hecho que el metodismo fue incapaz de descubrirles la realidad de su condición como clase social tiene que ser tenido en cuenta al evaluar el peso social del movimiento.

III. LAS IDEAS SOCIALES DE WESLEY

Diversos autores han destacado que la preocupación de Wesley por la problemática social no se agota en iniciativas asistenciales o filantrópicas, sino que intenta una reflexión teológica y deriva de ella ciertas consecuencias concretas. Thomas Madron, por ejemplo, examina las premisas teológicas del concepto wesleyano de "propiedad". La posición de Wesley encuadra aquí en una antigua tradición cristiana, que él formula casi en los mismos términos que Agustín: todo pertenece a Dios, único legítimo "titular" de toda propiedad. Hay, al mismo tiempo, un derecho, concedido por Dios a los hombres, de "apropiación" de bienes, siempre que cumplan dos condiciones: que sean adquiridos legítimamente y que sean empleados correctamente. Quienes así no lo hagan, pierden ese derecho —no es, por tanto, un derecho inalienable. Wesley, sin embargo, parece avanzar sobre estas afirmaciones tradicionales, al menos en tres sentidos. En primer lugar, basándose en la idea —también tradicional— de una "propiedad común" como el ideal, que habría sido realizado en la iglesia primitiva, aspira a que las sociedades metodistas pudieran llegar a practicar una comunidad de bienes. Ya en la primera Conferencia Anual (1744), al establecer algunas reglas prácticas para aliviar la situación de los más necesitados, apunta en esa dirección: "Hasta que tengamos todas las cosas en común, cada miembro aportará, una vez por semana, honestamente, todo lo que pueda para un

fondo común".[9] Las famosas tres reglas —ganar todo lo posible, ahorrar todo lo posible, dar todo lo posible— acuñadas más tarde serían, según Madron, "un compromiso, desarrollado después de 1744, entre lo que Wesley consideraba un ideal y lo que aparentemente era posible", debido a la oposición que el ideal del comunismo primitivo encontraba entre algunos. La tercera de las reglas, pues, la de "dar todo lo posible", debe ser considerada la clave hermenéutica de la totalidad.[10]

Por otra parte, a diferencia de su compatriota y contemporáneo Locke, Wesley rechaza la idea de una propiedad privada "absoluta" y considera que la comunidad mantiene un derecho sobre la propiedad individual. La fuerza de la idea de la propiedad como una "administración" concedida por Dios se extiende a la de una responsabilidad social en el uso de la propiedad. Esto lo lleva, finalmente, a admitir y hasta a reclamar, una intervención del estado en aspectos del ordenamiento económico, principalmente en la regulación de las "enclosure laws" que estaban permitiendo el monopolio de las tierras comunales que eran ahora privatizadas. Incluso propone medidas como la limitación del precio de renta de la tierra.

La evidencia aducida por Madron y otros parecería sustancial la afirmación de que Wesley no comparte la ideología liberal que John Locke, Adam Smith y otros iban definiendo con cada vez mayor precisión. Pero ¿resulta esa discrepancia de una percepción de las falencias sociales del liberalismo económico? ¿Representa verdaderamente una crítica profética al orden económico emergente? ¿O se trata más bien de una reacción "conservadora", que considera que las ideas liberales subvierten un ordenamiento divino e inmutable, que se identifica con las estructuras políticas y económicas tradicionales?[11] No es nuestro propósito dilucidar esa

9. "The Bennet Minutes of the first Conference", en Richard M. Cameron, *Methodism and Society in Historical Perspective* (New York, Abingdon Press, 1961), pp. 69-70, citado por Madron, *op. cit.*, p. 108.

10. *Ibid.*, p. 109. Madron cita varias evidencias de que Wesley nunca abandonó totalmente la idea de una comunidad de bienes, hasta tal punto que Thomas Coke se vio obligado, luego de la muerte de Wesley, a hacer una declaración oficial negando que tal idea formara parte de la doctrina metodista. Madron argumenta, sobre estas bases, contra la inclusión de Wesley en la "ética puritana" ligada, en la famosa tesis de Max Weber, al desarrollo del capitalismo. Habría aquí que distinguir entre una intencionalidad de Wesley y la efectiva operación del metodismo en este campo. El desarrollo posterior, que Madron mismo documenta, tiende a mostrar que, cualquiera haya sido la opinión del fundador, el metodismo se inscribió en la línea que Max Weber le atribuye.

11. Esta es la tesis defendida por John Kent en "Methodism and Social

cuestión. Pues nos parece que no es,desde nuestra perspectiva, la más importante. En efecto, como en el caso de los reformadores del siglo XVI, no importa tanto saber si sus ideas representan la modernidad que nace o los restos del mundo medieval que agoniza, sino determinar cuál fue el peso histórico de los movimientos a los que dieron origen. Más que por una precisa identificación de las ideas sociales de Wesley, debemos preguntarnos ahora por los efectos reales del metodismo en la sociedad de su época.

IV. LOS EFECTOS DEL METODISMO

Cuál fue el peso exacto y la dirección de las consecuencias sociales del despertar metodista en la sociedad inglesa, sigue siendo una cuestión disputada. Me parece, sin embargo, que cuando miramos el desarrollo en su conjunto, desde la época de Wesley hasta la consolidación del movimiento y su expansión interna y externa en las primeras décadas del siglo XIX, y en el contexto del desarrollo de la sociedad y el Imperio británicos, se justifica la tesis que Bernard Semmel ha resumido de la siguiente manera:

> La sociedad moderna necesita la transformación de amplias masas humanas de la pasividad inerte que caracteriza su estado en la sociedad tradicional a otro en que las personalidades sean suficientemente fuertes como para permitirles emerger de un estado de subordinación a otro de relativa independencia. . . En el siglo XVIII, Inglaterra se mostró capaz de realizar esa transformación en forma relativamente pacífica. . . Yo quisiera investigar cómo el especial carácter del "hombre nuevo" concebido y en alguna medida creado por el arminianismo evangélico de Wesley *podría* haber cooperado —es todo lo que podemos decir con seguridad— a tender un puente entre los órdenes tradicional y moderno sin convulsiones tumultuosas, ***a la vez que promovían los ideales que serían más útiles a la nueva sociedad.***[12]

Al origen de esta posición se halla la conocida tesis del historiador francés Elie Halévy (1870-1938), que, en su *Historia del Pueblo Inglés en el Siglo XVIII* sostuvo que "Inglaterra fue preservada de la revolucion hacia la que las contradicciones de su política y economía podrían de otra manera

Change in Britain", en la obra mencionada *Sanctification and Liberation*, pp. 83 ss. Si bien no comparto algunas de las apreciaciones del autor, creo que su observación sobre las concepciones sociales de Wesley son básicamente correctas.

12. Bernard Semmel, *The Methodist Revolution* (New York, Basic Books, 1973), pp. 8-9 (subrayado final nuestro).

haberla conducido, por la influencia estabilizadora de la religión evangélica, particularmente el metodismo".[13] Tal "milagro" se habría operado por la doctrina y disciplina metodistas que infundieron en los líderes del proletariado y la pequeña burguesía emergentes una disposición al orden, contra la violencia y por el gradualismo. Al respecto se ha señalado muchas veces la importancia de la presencia de líderes de clase y predicadores laicos metodistas en el liderazgo sindical inglés. Semmel profundiza el análisis en dos sentidos. Primeramente, al concentrar la influencia en la religiosidad metodista, no tanto en determinadas virtudes sino en la conformación de una "personalidad básica" que corresponde a las demandas del mundo moderno. En segundo lugar al mostrar cómo, en un momento posterior, el movimiento metodista se integró a la empresa imperial británica, canalizando en la expansión misionera las energías de un importante sector de la población. Si bien es posible que deban hacerse diversas correcciones a estos análisis, parece justificado afirmar que, al nivel simbólico de la ideología (religiosa), la orientación ética y las formas de expresión, el despertar metodista parece haber jugado un papel significativo en las nuevas relaciones políticas y sociales que emergían en Gran Bretaña con la consolidación de un nuevo modo de producción. Históricamente, el metodismo parece haber servido para incorporar sectores significativos del proletariado británico que surgía a la ideología liberal burguesa que sostuvo la consolidación del sistema capitalista y reforzó su expansión imperialista.

En la medida en que esta hipótesis deba —aún con cualificaciones y restricciones— ser considerada válida, vuelve a planteársenos la temática que señalábamos al comienzo. Pues parecería que, a un siglo de distancia, el metodismo latinoamericano (junto con otras iglesias evangélicas) cumplió, dentro de sus limitaciones, un papel semejante en el esfuerzo de transición de nuestras sociedades de la sociedad tradicional a la moderna. ¿Es este un carácter inherente a la naturaleza del metodismo? ¿Es una consecuencia implícita en su doctrina? ¿Está la teología, la piedad, la "ideología religiosa" metodista inextricablemente vinculada a la ideología y al proyecto liberal? ¿Por qué y de qué manera? ¿Es concebible una relectura de esa tradición? ¿Hay una potencialidad distinta en la doctrina y la piedad metodista? Estas son preguntas que hacen a la comprensión de nuestra misión en el mundo de hoy. Y nos obligan a leer cuidadosa y contextualmen-

13. Elie Halévy, *The Birth of Methodism in England* (Chicago, University of Chicago Press, 1971), p. 1.

te (primeramente en su propio contexto histórico y luego en el nuestro) las líneas teológicas y de piedad desarrolladas en el movimiento metodista original. Tal labor no debe ser, sin embargo, un esfuerzo de reivindicación. Debemos partir de un reconocimiento de la ambigüedad, tanto del movimiento metodista original como de nuestras iglesias. Sólo en un sentido limitado, en relación con la transición a la sociedad moderna, puede el metodismo original ser considerado un movimiento liberador. Y es en esa misma perspectiva que debemos considerar nuestra propia historia en América Latina. Sólo cuando admitimos esta realidad y nos despojamos de todo intento de glorificar nuestro pasado podemos volvernos con buena conciencia y perspectivas de utilidad a la tarea de reflexionar sobre nuestra herencia teológica, que es lo que trataremos de hacer en los próximos días.

¿Podrán Wesley y la tradición Metodista inspirar una pastoral para América Latina? El caso de Brasil

Rui Josgrilberg

INTRODUCCION

Esta es una pregunta que los latinoamericanos nos venimos haciendo desde hace mucho tiempo. Ella se justifica, pues el metodismo nació y creció en culturas de habla inglesa. No debemos precipitarnos por una respuesta, pues sospechamos que la tradición wesleyana tiene una riqueza de vida y teología poco conocida por nosotros. Aún cultivamos la esperanza de que esta tradición tenga la fuerza y movilidad necesarias para diversificarse en relación a las múltiples culturas del mundo, en especial, la parte que nos toca. Algunos historiadores describen a la Inglaterra del siglo XVIII con una problemática social popular muy parecida a los movimientos de base, lo que, en cierto modo, nos aproxima. Mas la pregunta se impone por la propia dificultad denominacional en responder a ese contexto desafiante. Por otro lado enfrentamos un vacío teológico del cual somos co-rresponsables. Tenemos cultivado un complejo de inferioridad en relación a nuestra tradición teológica metodista. Por eso mismo, aún no emprendemos la aventura de la contextualización, teórica y prácticamente, de esta tradición.

Para nosotros se trata de construir nuestro camino y para esto tenemos que analizar nuestra historia.[1] Entre otros, José Míguez Bonino, diagnostica una crisis de identidad, "mas, no de una identidad que se forja, primeramente, como una identificación con el pasado, sino en la realización de tareas presentes y en el compromiso de un proyecto histórico".[2] Entendemos que este proyecto histórico no

1. Cf. el título de la materia publicada en *Tempo e Presenca*, No. 177 Set-Oct. del 82, "Metodistas :Construyendo un Camino".
2. Bonino, J. M. Conferencias sobre la Teología de Wesley, en la Facultad de Teología de la Iglesia Metodista, mayo de 1982. Publicadas con

puede ser configurado fuera de la realidad de la iglesia nacional a la cual pertenecemos, con las profundas contradicciones que la envuelven, interna y externamente.

La preocupación por las iglesias autóctonas está presente en todas las conferencias evangélicas panamericanas. Con rarísimas excepciones, correspondió a una práctica, a un proyecto claro y concreto formado en la lucha de las iglesias nacionales, especialmente en prácticas locales y regionales. Creemos, entre tanto, que la fuerza latente prosigue, y a ella se agregan hoy otros factores que aumentan la presión histórica que dará forma al nuevo metodismo acorde con nuestra realidad, como movimiento y como teología.

En este estudio tomaremos el metodismo brasileño, como referencia para concretizar históricamente algunas ideas sobre la cuestión señalada. Hemos sido informados que en otros países de América Latina las similitudes del proceso general de fondo y de formación son muchas, y esto nos hace pensar que las reflexiones aquí expresadas hablan respecto a la iglesia metodista en el Continente como un todo, con las correcciones necesarias.

I. HERENCIA Y COYUNTURA ACTUAL DEL METODISMO BRASILEÑO

En el Brasil, la búsqueda de un proyecto histórico metodista se remonta al *Movimiento de la Autonomía* (1910-1930); fue el único movimiento significativo, en más de un siglo, que tuvo expresión nacional. Bajo el impulso del nacionalismo,[3] se buscó una iglesia nativa. No fue un movimiento que nació en las bases sino que tuvo en los líderes clericales y laicos de la clase media su mayor representatividad. Sin embargo, la movilización nacional fue grande en varios niveles, pero, en medio de la euforia y las aspiraciones pequeño-burguesas de los líderes, el movimiento se desintegró en 1930 con la transferencia administrativa para el Brasil. Destacamos aquí cinco conclusiones importantes.[4]

el título: *Metodismo: Relectura Latinoamericana*, UNIMED - Facultad de Teología de San Pablo, 1983, p. 5.

3. Somos obligados a estar en desacuerdo con el Prof. Reily cuando coloca el nacionalismo en segundo plano en el movimiento de la Autonomía en su libro: *Metodismo Brasileño y Wesleyano* (San Pablo, 1982). Cf. nuestro texto mimeografiado sobre: "El movimiento de la autonomía - perspectiva de los nacionales".
4. Josgrilberg, R.S. *El Movimiento de la Autonomía, perspectiva de los nacionales.* 1982, Río de Janeiro.

1. El espíritu nacionalista provocó en los líderes el deseo de una iglesia identificada con la cultura nacional, pero no con las aspiraciones populares de liberación, identificada especialmente con el progreso social y material del país, en cuanto nación (característica del discurso pastoral y laico de la época);

2. los líderes clericales y laicos representaron las aspiraciones de ascenso y participación política de una emergente clase media;

3. hubo, en la práctica, conflictos ideológicos con los misioneros (lo cual fue disimulado) y, al final, prevalecieron las fuerzas conciliadoras, siendo decisivo el factor de dependencia económica;

4. dos puntos frustraron las esperanzas pos-autonomía: la dependencia económica (el neocolonialismo misionero quedó intacto) y la falta de un proyecto que concretamente posibilitara la realización de las aspiraciones de una iglesia nacional;

5. tuvimos el apoyo de las mayorías en 1930, pero el poder y la influencia quedaron con los misioneros que continuaron decidiendo y planeando los rumbos de la Iglesia.

El neocolonialismo misionero se caracterizó por un paternalismo de un lado, y por un autoritarismo del otro; ideológicamente representó una perspectiva predominantemente rural, en dos vertientes: una conservadora y otra liberal. Los pastores y la Iglesia fueron formados en la primera vertiente por los misioneros conservadores y rurales de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. La vertiente liberal prosperó en las instituciones eficientemente regidas por los misioneros más cultos, casi todos doctores. Esta dicotomía ha sido trágica en la vida de la Iglesia hasta hoy.

En 1965, bajo la presión de un grupo nacional, los misioneros renunciaron a los cargos de dirección en la Iglesia. Los laicos demostraron la necesidad de laicizar la administración y la dirección, por lo menos parcialmente. En 1980 fue establecido con la *Board of Global Ministries* un convenio más maduro y de co-rresponsabilidad.

Fue antes de 1965 que, aún muy lateralmente, se cultivó un poco la tradición metodista wesleyana con las publicaciones de biografías de Wesley (preocupación personalista), los *sermones* y la *coletanía* de Burtner y Chiles. Exceptuándose unos pocos artículos de un brasileño, sobre Wesley y Arminio, nada más se publicó, de ahí que:

a) en casi nada fue cultivada una tradición teológica,

b) la práctica denominacional de la IMES determinó las líneas conservadoras del modelo pastoral y eclesial del metodismo brasileño;

c) aún no se encontró la manera de formular el modelo eclesial y pastoral de este metodismo con las propuestas liberales (más o menos progresistas) de las instituciones educativas de la Iglesia;

d) predomina la dicotomía de la Iglesia Espiritual y de la sociedad material, transplantada por los misioneros conservadores de la IMES,

e) la perspectiva evangelista continúa aún (aunque hayamos avanzado en nuestros documentos) marcada por el despertar y avivamiento espiritual *(revivals y awakenings);*

f) la iglesia es plenamente conducida por una administración y mentalidad pequeño-burguesa, aunque la gran mayoría de nuestro pueblo sea pobre. Los parámetros de denominación burocrática, clasista y elitista se repiten en la práctica de la Iglesia.

Aun vivimos la continuación del proyecto denominacional americano. Los modelos de acción de la Iglesia no han provocado una pastoral contextualizada y eficaz. Los pastores más nuevos se resienten de este vacío. La juventud de la Iglesia no tiene una propuesta clara y desafiante. Si en el movimiento de autonomía nos faltó reformar el pensamiento y la práctica eclesial, en el momento actual la coyuntura interna y externa exige cambios profundos.

Las Iglesias locales sufren un bombardeo ideológico de los movimientos pentecostal, carismático, de curas milagrosas. La Iglesia electrónica, la masificación radiofónica e impresa ahonda la crisis de identidad; las sectas nuevas se multiplican geométricamente. Las Iglesias denominacionales afrontan todo eso burocráticamente preocupadas. Algunas como el presbiteranismo, se cierran aún más. La búsqueda de una pastoral protestante, por parte de grupos ecuménicos nacionales, manifiestan su bondad de permeabilizar las denominaciones en niveles más profundos. La Iglesia Católica construye, con resolución y conciencia vocacional, su camino. Y la tónica evangélica de este nuevo catolicismo parece sensibilizar pastores y laicos para el diálogo y la acción común. En este complejo cuadro coyuntural, tenemos que considerar la creciente participación popular en busca de la liberación política y social. La Iglesia Católica, en nuestro país, ha sido el auxilio *sine qua non* de este caminar de los sectores rurales y urbanos de la población pobre. La crisis socio-económica y el aumento de la dependencia de los países pobres, nos hace pensar seriamente, de que ocurrirán levantamientos sociales del pueblo oprimido por el hambre y por el desempleo. Este pueblo comienza

a identificar al *sistema* como el instrumento político y económico de dominación. Esta fue la conclusión que lanzaron los partidos de oposición en las elecciones realizadas recientemente en Brasil.

Con la herencia denominacional y, en esta coyuntura, aún permanecen vivas las señales de esperanza en el modo de vida y en la teología de la Iglesia. Tenemos, a pesar de todo, una firme esperanza en que el metodismo brasileño (y continental) construirá su camino como movimiento y con líneas pastorales dentro de un proceso socio-histórico iluminado por la Palabra evangélica localizada en nuestra vocación y tradición específicas.

II. CRISIS DE IDENTIDAD Y SEÑALES DE SUPERACION

El mundo metodista parece despertar y busca recuperar su tradición teológica. Esto también es verdad para la America Latina. Las instituciones teológicas se vuelven con mayor atención a examinar esta tradición poco conocida. En Brasil han sido creadas sociedades y grupos informales de teólogos laicos y clérigos con el mismo objetivo. Los pastores del Colegio de Obispos, los relatorios episcopales, los documentos del consejo general y nuevas publicaciones comienzan a crear una conciencia mayor de su vocación en el mundo. Buscan reflejar la tradición metodista. La crisís de identidad es, en este caso, una crisis vocacional. Entre las publicaciones recientes apenas citamos las siguientes: *Enfasis Metodista en el Ministerio Pastoral*, del Consejo General (1980); el *Plano de vida y Misión* (1982), aprobados por el Concilio General, textos con las reflexiones de grupos informales sobre las posibilidades de una nueva pastoral; el libro ya citado del Profesor D.A. Reil y *Metodismo Brasileño y Wesleyano* (1981) y el del Prof. Salvador *Historia del Metodismo Brasileño* (1982); la revista *Caminando* (1982), el libro de J.M. Bonino *Metodismo: Una relectura latinoamericana* (1983).

El *Plano de Vida y Misión*, líneas pastorales, válidas para los próximos quinquenios, en la perspectiva de las doctrinas fundamentales y contextualizadas de la tradición wesleyana, pretende buscar :

a) la democratización de pensamiento y las decisiones de la Iglesia;

b) el auto-reconocimiento de las iglesias locales, su potencial y posibilidades, a través del análisis de la comu-

nidad urbana y rural donde se sitúa y encontrar nuevos instrumentos de acción y reflexión;

c) el aprendizaje mutuo y humilde de todos con todos;

d) un movimiento litúrgico que reviva el sentido del culto comunitario;

e) el trabajo al lado y a favor de todo lo que promueve la vida;

f) la relectura de la práctica y del contexto de vida y muerte donde sucede la misión.

Seleccionamos el informe episcopal del Obispo Paulo Ayres Mattos para un examen más de cerca. Este fue leído en 1981.[5] Nos interesan las últimas secciones sobre "Análisis de los modelos de acción de la Iglesia", "Nuestra herencia. el movimiento metodista del siglo XVIII" y "Criterios para la formulación de una acción pastoral profética".

En el análisis de los modelos de acción pastoral vigentes en la Iglesia Metodista en el Brasil encontramos tres tipos :

1. modelo tradicional;
2. modelo neo-tradicional;
3. modelo liberal progresista.

El modelo tradicional, en el análisis del informe refleja la tradición sureña conservadora de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, en sus aspectos de acción rutinaria, piedad individualista, rápidamente incorporada a los valores de la clase media, es proselitista, centralizador, autoritario, paternalista, introvertido, burocratizado. Su teología conservadora es estereotipada y, a la vez, fundamentalista. Cumplió un papel histórico como termómetro estabilizador de la dominación. Fue modelo que creó el perfil y la expectativa del papel social del pastor. Hoy se vacía rápidamente por la incapacidad de reformarse, por el vacío de la tradición teológica y de comprender las grandes transformaciones sufridas por la sociedad. Bajo la presión de fuerzas internas y externas a la iglesia, tiende a desaparecer.

El modelo neo-tradicional es el que más ocupa el lugar abierto por el primero. Intenta renovarse a través de un mayor dinamismo y sofisticación en la transmisión del mensaje; se abre para el uso intensivo de los medios de comunicación de masas; dedica una tónica entusiasta e informal al culto; tiene inclinaciones carismáticas y presenta nuevos métodos de proselitismo, como son, el "método del discipula-

5. Publicado en *Actas y documentos*, XXII Concilio General de la I Región Eclesiástica, pp. 60-84.

do". A pesar de las innovaciones, el modelo no se altera en esencia ni en su base teológica. El auge relativo en algunas áreas y por un tiempo determinado provoca el cansancio y la rutina de sus prácticas.

El modelo liberal progresista se interesa por la constante renovación teológica, por la profundización personal y por la especialización. Al contrario de los modelos anteriores, quiere recuperar el compromiso ecuménico del metodismo histórico. Entre tanto, no ha sido capaz de mejorar la pastoral de la Iglesia, específicamente en los niveles locales y regionales. Se mantiene vinculado a cuadros elitistas y de acentuado individualismo. En general, presenta una incapacidad de entender y aprender del pueblo humilde y viceversa. El radicalismo es, usualmente, sólo verbal, y el compromiso con las bases, la mayor parte del tiempo, es retórico.

Por el análisis hecho, es evidente que los tres modelos son inadecuados para una renovación teológica real de la Iglesia a partir de las bases. Estos modelos no superan las limitaciones pequeño-burguesas. "Por eso es útil —nos dice el Obispo P. A. Mattos—, que regresemos al metodismo primitivo, para allí redescubrir las raíces del llamado peculiar que Dios nos ha hecho y tratar, a la luz de las exigencias de hoy, de percibir su relevancia actualizándola a las necesidades de la misión",[6] —a fin de encontrar— "una práctica pastoral social, una práctica tanto del punto de vista social como desde el punto de vista teológico, que sea desarrollada a partir de la situación de los pobres y oprimidos".[7]

Para la fundamentación teológica y énfasis doctrinario, el informe en cuestión se basa especialmente en el *Methodism*, de Rupper Davies, sección interesante, pero que no podemos analizar en los límites de este trabajo. Sobre los criterios para una pastoral profética, en la parte final del informe, apenas destacamos a continuación los puntos principales sin desarrollarlos :

* la necesidad de una nueva hermenéutica bíblica;
* la conciencia vocacional a partir de un encuentro personal con Cristo;
* la obediencia al dinamismo del Espíritu Santo;
* el mundo como lugar de misión;
* el evangelismo motivado por el amor con vistas a la liberación personal y social en Cristo;
* el compromiso con la justicia social;

6. *Actas y documentos*, XXII Concilio Regional, p. 73. Rel. Episcopal.
7. Entrevista del Obispo P. A. Mattos a la revista *Tempo e Presenca*, Set.-Oct. de 1982, p. 10.

* las bases laicas del testimonio y de los agentes de vida y misión de la Iglesia.

Estos aspectos abordados apuntan a fortalecer los elementos que nos hacen reconocer que algo está pasando de forma interior y subyacente. Al mismo tiempo que constatamos la crisis de identidad y el desvanecimiento de las formas denominacionales desenraizadas, permanecen vivas las esperanzas y las señales de que del centro de todas estas contradicciones ha de brotar la renovación de la comunidád de servicio, de culto y acción profética. No más palabras y especulación, sino renovación a partir de un núcleo histórico que rompa las resistencias a lo nuevo, en la medida en que las formas caducas vayan cediendo.

III. ALGUNAS REFLEXIONES TEOLOGICAS PARA UNA PASTORAL METODISTA

Una de las flaquezas más grandes de nuestro denominacionalismo no es sólo que perdemos la profundidad teológica sino también que no cultivamos una tradición contextualizada. La gravedad de este punto nos torna impotentes frente a las buenas y a las malas teologías. La buena teología queda sin inserción por no tener una pastoral coherente. La mala teología tiene mucho más campo de influencia pero lleva con ella la mistificación de la acción de la Iglesia. Sin una teología con raíces históricas y contextualizada en nuestras comunidades, no podemos ejercer el diálogo creativamente. Nuestras palabras pueden "reflejar" el pueblo y no tener vida en él. La verdadera teología liberadora tiene vida en el pueblo cristiano. Es una tradición que vive con cuerpo propio, con trazos específicos, con movimientos típicos, con frases diferenciadas, un camino que se construye. Cuando el pueblo construye un camino, él no abstrae el espacio y el tiempo. El lo hace dentro de un movimiento espontáneo y propio. Una teología auténtica no abstrae sus tradiciones más específicas y vivientes. Nuestro mal teológico es que hacemos teología sin el movimiento espontáneo de una tradición viviente. Lo mejor de nuestra tradición está sumergido. Es necesario retomar estos elementos y colocarlos en juego en medio del pueblo metodista. Una teología contextualizada y liberadora implica una tradición viviente para encarnarse. Y en la Iglesia metodista del Brasil, esta teología es desencarnada en una tradición viviente: ella corre el riesgo de ser marginada, no por causa de su fuerza profética, sino por la carencia de bases para un diálogo teológico creativo a nivel local y regional. El problema de la tradición teológica metodista es una

cuestión vital para esclarecernos nuestra razón de ser. Esta constatación nos dice que debemos :

a) cultivar el metodismo teológicamente, comenzando por las iglesias locales. Una teología que pueda identificar nuestra vocación original y contextualizada;

b) cultivar una espiritualidad que reúna elementos de nuestra tradición para revisarlos y corregirlos;

c) cultivar en la fuerza del "movimiento", la disposición para recrear la vida litúrgica;

d) buscar una participación más democrática de los niveles locales y regionales en los beneficios de la tradición teológica y de espiritualidad;

e) buscar una práctica, una acción de la Iglesia, una pastoral que se inspire en una tradición, al mismo tiempo que ayude a forjarla y reorientarla a enfrentar la realidad social y cultural que nos caracteriza.

Estas consideraciones quieren mostrar, apenas, que hemos dejado de lado lo más rico de nuestro denominacionalismo. Por eso mismo es un denominacionalismo cansado y enclaustrado (la misma tendencia en los otros denominacionalismos: presbiteriano, episcopal, congregacional, etc. . .). Pero el metodismo parece que está despertando para redescubrirse.

El abordaje que vamos a hacer de la tradición teológica metodista a partir de Wesley tiende a descubrir pistas para las carencias apuntadas. No trataremos una doctrina o una práctica específica, sino la propia estructuración del pensamiento de Wesley razonando su vigor.

Aún son aproximaciones de conjunto, donde destacamos aspectos que podrán servir de líneas de trabajo o de configuración de un plano aún por ejecutar. Para abordar la relevancia de la estructura teológica del pensamiento de Wesley en relación a nuestro contexto, nosotros la dividiremos en tres partes:

1. base metodológica;
2. base doctrinaria centrada en la doctrina de la redención;
3. base misiológica centrada en la tensión entre Iglesia y movimiento.

1. BASE METODOLOGICA

Metodológicamente la novedad que Wesley enfatiza parece ser la experiencia personal que confirma la verdad de la revelación y de la razón. Creo que tenemos que leer la práctica teológica de Wesley además de esta primera e informal

impresión. Aunque nunca dejase de destacar la experiencia personal, Wesley representa, antes que todo, la teología experimental de confrontación de una propuesta evangélica de salvación con las personas y la realidad de su tiempo. Aunque su teología es expresada en el sentido de la ortodoxia y de la tradición reformada, ella fue construida siempre en una *relación muy viva* con una inserción de la realidad y de la práctica de la Iglesia, específicamente, a través de las sociedades, clases y del testimonio personal. Esta confrontación con la realidad social y eclesial, permitió a Wesley opciones teológicas y propuestas de acción de Iglesias, que mantienen una profunda coherencia y eficacia. Nosotros diríamos que Wesley hace teología dentro de un horizonte muy concreto y muy específico, en los límites de las categorías del pensamiento teológico de su época.

Wesley no huyó a la realidad en su dimensión personal, social, eclesiástica e histórica. Esta misma realidad concreta fue enfrentada con el Dios vivo.

Cuando hoy cuestionamos la práctica y la metodología teológica en nuestros seminarios, apuntamos la falta de inserción de una pastoral, de una conciencia de acción de la Iglesia, en la enseñanza de la Biblia y de la teología. Wesley, en el cuadro mental de su época nos da una lección y ejemplo de una dialéctica concreta entre teología y vida. Su objetivo es más que enseñar ideas o enseñar a pensar. Su objetivo es ayudar al hombre a formarse en Cristo, a ser cristianos en su corazon. Siendo en el corazón, también en la vida. En la vida, no solamente como persona, sino también como comunidad. Con experiencia comunitaria, pero también como nación. Como nación pero también en toda la humanidad. En toda la humanidad, pero más concretamente en este pueblo, en la gente simple y pobre, en el hombre y en el mundo que él enfrenta con sus necesidades de salvación y bienestar. Sus preocupaciones y afirmaciones teológicas tienen siempre una configuración próxima y concreta de aquello que él expresa. La teología de Wesley es construida caminando. Por eso, en una primera lectura ella puede parecer sin grandes vuelos. Y también por eso su fuerza y su flaqueza son claras. La obra de Wesley ha de ser leída en el texto de su biografía, de su práctica y en el de su realidad social en la cual se torna rico en vida y en caminos. La teología de Wesley no es sólo texto escrito. Colin Williams dice que: "el metodismo representó, en sus orígenes, un reavivamiento de la teología, tanto como un reavivamiento de la vida".[8] Para leer a Wesley

8. Williams, C. *Wesley Theology Today*, Abingdon Press, N.Y., p. 5.

es necesario analizar el sentido de sus ideas teológicas como su caminar en la espiritualidad cristiana, en sus conflictos y experiencias personales con sus ayudantes, de su organización con las fuerzas sociales de su tiempo. Ahí ella muestra su vitalidad y la capacidad de alzar vuelos teológicos comenzando desde el suelo.

Mucho de la teología de Wesley representa una conversión al pueblo. Ontler nos dice que Wesley fue, progresivamente, convirtiéndose al pueblo y a la experiencia del pueblo. Y esta conversión, significó, sobre todo, una conversión de la teología académica a una teología para el pueblo. Podemos criticar el *para*. Pero representó un avance metodológico, teórico y práctico que tuvo consecuencias importantes. Ninguno se preocupó tanto —en la Inglaterra de Wesley— en ir *al pueblo* más que el movimiento metodista. Este es un trazo de nuestra tradición: Wesley trató de hablar para el pueblo, publicó para el pueblo, interpretó la biblia para el pueblo, y fue llamado de pastor a teólogo del pueblo. "Tolero a los ricos —escribe él— amo a los pobres. Por eso paso la mayor parte de mi tiempo con ellos".

2. BASE DOCTRINARIA CENTRADA EN LA DOCTRINA DE LA SALVACION

Muchos autores buscan el punto arquimédico de la teología de Wesley. Nos inclinamos a concordar con el Prof. Reily en apuntar la doctrina de la redención, como un todo, como el elemento formador. En la dialéctica teología y vida, en Wesley, la salvación es el elemento clave de transformación. Es un nuevo orden de vida *(ordo salutis).* La gracia es el impulso dinámico de Dios capaz de promover la transformación esencial: gracia previniente, gracia salvadora, gracia santificadora. En oposición a la gracia actúa la fuerza del pecado. El resultado de la respuesta libre del hombre a la gracia triple es un proceso de arrepentimiento, justificación y santificación. Feliz la expresión de Gordon Rupp en definir la teología wesleyana como de "pesimismo de la naturaleza" y de "optimismo de la gracia". Wesley pertenece a una tradición que pasa por Agustín y Lutero.

El remedio que Wesley toma como antídoto a los moralistas y deístas ingleses de su tiempo, es el hecho objetivo e históricamente marcado de la vinculación de las relaciones entre Dios y el hombre: Dios estaba en Cristo rehaciendo un orden de relaciones y de realidades. A pesar del énfasis, casi universal, de la divinidad de Cristo, el énfasis objetivo de la

La espiritualidad wesleyana tiene un destino social. Es interesante observar cómo algunas páginas, sermones y oraciones de Wesley, rivalizan con la mejor tradición contemplativa de la Iglesia. Pero Wesley rechazó una contemplación que no brinda servicio a la humanidad, por amor a Dios y al prójimo. Esta espiritualidad wesleyana necesita ser recuperada en función de una espiritualidad total, incluso la dimensión social, como parte del modelo ontológico del hombre nuevo en Cristo. Así como Wesley entendió la cautividad personal del pecado, es necesario que nos entendamos en la cautividad social de la espiritualidad, para comprender su práctica pastoral transformadora.

3. BASE MISIOLOGICA CENTRADA EN LA TENSION ENTRE IGLESIA Y MOVIMIENTO

Un movimiento tipifica la fuerza de una tradición de auto-renovación y responde a desafíos nuevos. Es fermento de las realidades creadoras.

El movimiento metodista fue un movimiento misiológico nacido de la profundidad de una conciencia vocacional selectiva, a través de los grupos liderados por Wesley. No fueron muchos los clérigos que se aventuraron en las sociedades metodistas. La tensión con la institución se dio en términos de misión. Prácticamente no hubieron conflictos doctrinales (hasta la ordenación de obispos y pastores). Wesley no prolongó ninguna controversia teológica con la Iglesia Anglicana: la diferenciación y el campo donde ocurrió la victoria del movimiento fue en el mundo como parroquia, en el servicio al pueblo, en la acción de los laicos, esto nos muestra, una vez más, que la cuestión de la renovación de la pastoral metodista es una lucha que debe ser entablada, no como un debate teológico, sino como una nueva praxis o la búsqueda de una nueva praxis. Esto implica la tradición y la teoría. Pero es en la misión que nos colocamos en condiciones y posición para revisar nuestra teología. Muchos liberales de nuestra Iglesia latinoamericana no entenderán esto.

La creatividad práctica nace del movimiento misiológico. Wesley puede incentivar una decena de nuevas y significativas prácticas entre las cuales incluimos los predicadores laicos e itinerantes, los circuitos, la predicación al aire

9. Williams, C. *Op. cit.*, p. 81.
10. La clave de la lectura de Wesley trató los males sociales como desvío del orden debido al pecado. Así trató la cuestión de la producción de licores, de la esclavitud, de la guerra, de la pobreza, del desempleo, etc. . . El génesis estructural y de clases de estos problemas, sólo comenzó a ser interpretada globalmente con el marxismo.

libre, la escuela dominical, las clases, los grupos musicales, las sociedades, la conferencia, el conexionalismo, etc. . . La misma creatividad aparece, efectivamente en la práctica social con una pastoral dedicada a los problemas y conflictos sociales de su tiempo.

Entre tanto, el aparato administrativo ya nació grande y la burocracia se tornó centralizadora; la vocación para el pueblo cedió al peso de esta máquina, que exigió virtudes pequeño-burguesas para su funcionamiento. Hoy la práctica misiológica metodista en nuestro continente, es más representativa de la pequeña burguesía que del pueblo. Esto coloca la cuestión de repensar la estructura, los cuadros de manutención y la preparación de agentes misioneros de una pastoral contextualizada en medio del pueblo.

Wesley y la tradición metodista presentan, como todo pensamiento y toda tradición, elementos ambiguos. Pero esta ambigüedad aumentó, en el metodismo latinoamericano, por la anticipación denominacional norteamericana y por la ausencia de una tradición teológica wesleyana auténtica. Es vital la recuperación de esta tradición y tornarla más transparente. Así será posible crear condiciones para eliminar la ambigüedad y posibilitar una relectura consciente. El gran desafío de esta relectura de Wesley en relación con un proyecto histórico, es permear a la Iglesia en niveles locales y regionales con una tradición teológica. La efectividad de la teología en las bases depende de fuerzas tradicionales. Y estas fuerzas no se tornan sin la participación de ellas. Construyendo un camino estamos contribuyendo para que la Iglesia Metodista se reconozca en la acción pastoral, a partir de las bases y que, como sujeto, responda a los desafíos y conflictos que envuelven a la Iglesia de nuestro continente. El modo de superar la crisis de identidad es realizar en la teoría y en la práctica la identidad que se busca. La pregunta que hicimos al inicio no tiene una respuesta pronta, pero trae consigo una provocación al metodismo en el sentido de cumplir su vocación histórica en la América Latina de hoy.

¿Existe una pastoral Metodista?

Nelly Ritchie

I. A MODO DE INTRODUCCION

La Iglesia Metodista es considerada hoy en el continente latinoamericano como una de las iglesias más participativas dentro del amplio expectro de comunidades cristianas. Participativa tanto por su actitud de compromiso social —hacia afuera— como las posibilidades que brinda —hacia adentro— a sus propios miembros en cuanto a cooperación en toda la tarea de dirigencia y misión.

Es de destacar que este llamado al ministerio compartido, es realizado a hombres y mujeres sin distingos (por lo menos así ocurre en la mayor parte de América Latina). Hombre-Mujer, son convocados a incorporarse en la tarea total de la Iglesia. Así es que encontramos líderes de ambos sexos en niveles directivos, en posiciones de decisión y representatividad de sus propias comunidades. En estos últimos años va en aumento el número de mujeres que acceden con libertad al ministerio ordenado[1] (por lo menos "libertad reglamentaria institucional", pero es interesante verificar las limitaciones y trabas prácticas con las que se encuentran luego en el campo de acción).

Esta actitud de amplia participación, "choca" en muchas oportunidades con varios cuestionamientos, también

1. Aunque esto es considerado un "triunfo" de nuestro tiempo, es interesante verificar que "María Basanquet, de familia acomodada, sacudida por el movimiento metodista se dedicó a los pobres, estableció un orfanato y fue predicadora siendo admitida como "ministro itinerante de la Conexión", como se denominaba al conjunto de la organización, haciendo de ella la primera pastora metodista", Carlos T. Gattinoni en: *Principios del Movimiento Metodista*, Ed. Serie, Buenos Aires, 1982, págs. 116-117.

nosotros deseamos colocar entre signos de interrogación varios de los presupuestos de trabajo de nuestra iglesia, así como preguntarnos ¿dónde nace este "modo de ser" metodista?

Las críticas y cuestionamientos surgen de fuera y de dentro de la comunidad metodista. Los primeros son aquellas otras comunidades cristianas que se preguntan (y nos preguntan constantemente) sobre el ¿porqué una Iglesia tan capacitada no crece? Otros interrogan sobre la aparente "pérdida de tiempo" de la Iglesia al comprometerse cada vez más con grupos e instituciones que trabajan por una vida más digna para todos los hombres. Según muchos (de afuera y de adentro) la tarea "específica" de la iglesia es: predicar el Evangelio (claro, comprendido esto como una serie de tareas internas).

Nos enfrentamos así con la realidad de que grupos, instituciones y movimientos (que algunos con dudosas intenciones catalogan de "paraeclesiásticos") encuentran en la iglesia metodista, o por lo menos en muchos de sus líderes, interlocutores válidos para un diálogo fructífero en nuestra situación concreta latinoamericana, mientras que miembros de la propia "comunidad" atacan abiertamente a aquellos que han comprendido su ministerio y el ministerio de toda la iglesia como un comprometerse cada día más con la situación de todo el pueblo —especialmente con los más desposeídos—. Un ministerio compartido también con otros hermanos (unidos a sus propias comunidades de fe, o muchas veces dejados de lado por ellas), que en la riqueza de sus aportes, en la pluralidad. . . colaboran para dar respuestas concretas a los clamores concretos.

Por supuesto no faltan aquellos que con el conocido discurso de "hemos perdido nuestro fuego evangelizador" buscan como chivo emisario al compromiso social, queriendo separar así lo que es inseparable, queriendo hacer un corte en lo que debe ser un testimonio integral.

A estos cuestionamientos, podemos añadir nuestras propias preocupaciones. No dudo de que el tema del crecimiento es un motivo de reflexión constante en toda tarea pastoral. No me refiero al mero crecimiento numérico (¡eso tal vez podamos resolverlo con una buena metodología proselitista!), sino que se trata del "crecer" como fruto del testimonio al cual hacía referencia antes. Ese crecer como signo de que existe una comunidad que no sólo proclama un Evangelio Liberador, sino que además ofrece en su seno las posibilidades y el espacio necesarios para el encuentro y el diálogo. El crecer "por qué". . . y crecer "para" (el servicio, para

ser presencia en medio del pueblo). El crecer no porque se "incorporen" miembros a la Iglesia, sino el crecer porque la Iglesia se ofrece y se manifiesta como parte de ese pueblo. Parte integrante de sus búsquedas, y también parte integrante de sus respuestas.

Según las Escrituras sería el "crecer en todo" (cf. Efesios 4) que nunca puede ser interpretada como una meta individualista sino por el contrario es la condición para que El —Cristo el Señor— nos dé "la organización y cohesión al cuerpo entero" (Ef. 4 : 16 b.).

A esta preocupación podemos añadir otras: la capacitación de todo el cuerpo en función de la misión. El tema del "distanciamiento" entre líderes-pueblo (lo que obstaculiza, cuando no impide un diálogo verdadero. . . siendo la Iglesia aquella que sigue dando respuestas a preguntas no formuladas).

Por ello, en esta oportunidad en que juntos releeremos nuestras propias historias y tradición, más que aportar respuestas quisiera presentarles mis interrogantes, para que juntos con los de uds. se conviertan en motivadores de nuestra búsqueda de una pastoral común. Para ello será importante que re-valoremos aquello que nos ha sido legado; y que en lugar de una "carga" difícil de aceptar, seamos capaces de ver nuestra tradición "wesleyana" y metodista como punto de referencia (sino soporte). Que al leer y re-leer a Wesley y sus propuestas no busquemos las "aplicaciones" de las mismas (lo cual sería una incomprensión de sus propios postulados) sino más bien que logremos re-descubrir las respuestas que hoy debemos dar a las problemáticas del presente. Es nuestra situación. . . serán nuestras respuestas.

Mi preocupación más que histórica o teológica es pastoral, surge de la práctica y tiene que ver con nuestro real funcionamiento de "cuerpo". Tanto a nivel congregacional, como a nivel de las naciones y de todo el continente. Pensando en el rol que el laicado tuvo en el movimiento que genera J. Wesley, y por lo tanto en el nuevo rol asumido por los ministros, desearía que analizáramos nuestra realidad metodista en América Latina, hoy.

II. PARTIMOS DESDE EL HOY

1. "HAY MAS CACIQUES QUE INDIOS"

Esta expresión común para definir una situación en que el liderazgo supera en número a quienes serán liderados, o bien definir una situación en que existen más personas a

decidir que personas a quienes afectarán las decisiones, ha sido y es utilizada en muchas oportunidades para referirse a la situación de la Iglesia Metodista (parto de la experiencia argentina).

Un estudio sociológico de la comunidad metodista puede brindarnos datos reveladores. No estoy en capacidad de aportar estos datos, pero la realidad nos dicta algunos otros "datos empíricos" de interés:

* la mayor parte de la membresía metodista pertenece a la clase media, lo que significa un cierto "status" social y un comportamiento acorde a ello.

* en consecuencia, la mayor parte del pueblo metodista tiene acceso a una educación terciaria y universitaria, y casi su totalidad a la educación secundaria (hay excepciones en el ámbito rural).

* Se adopta —también en consecuencia— una tabla de valores propia (¿de acuerdo al Evangelio?).

* Las opciones personales, y de clase, repercuten en la vida interna de las iglesias, así como en el testimonio comunitario.

En una comunidad donde la mayoría responde a intereses comunes, fijados o pautados por su propia clase, emerge una dirigencia (laicos y pastores) que tanto en la proclamación verbal del Evangelio, como en sus opciones personales, muestran una creciente conciencia de la situación de la mayoría del pueblo (pocos de ellos presentes en las iglesias).

Un compromiso cada vez mayor de las capas dirigentes, traducido en un llamado constante a la reflexión y acción consecuente en medio de las problemáticas sociales actuales, ha hecho que esa toma de conciencia involucre cada vez a más personas. Un proceso —no libre de tensiones internas— prolongado, donde unos y otros hemos tenido que aprender juntos a ser por sobre todo fieles al Evangelio Liberador de Jesucristo y a sus demandas específicas.

2. UNA MINORIA DENTRO DE LA MINORIA

El pueblo evangélico latinoamericano representa sólo un pequeño porcentaje de la población total. Dentro de ese porcentaje sólo una minoría corresponde a los metodistas. Una minoría dentro de la minoría.

Sin embargo es de notar que muchos de sus propios líderes son reconocidos a nivel latinoamericano. Tanto dentro del pueblo evangélico en general como dentro del mundo ecuménico tenemos muestras de confianza a la capacidad directiva y ejecutiva de nuestros líderes. Sí, una minoría dentro de la minoría que ha sabido "ganarse" un espacio (los espacios no se "regalan"), con no pocas confrontaciones y críticas —aún de la misma Iglesia— y a costo la mayoría de las veces de una "paz interna" mal entendida como falta de conflictos; o el poner en juego la propia seguridad personal.

Una minoría que encontrándose en esa búsqueda de una Proclamación coherente de las Buenas Nuevas, ha sido incorporada como voz autorizada en muchos de los momentos en que la realidad nacional o continental así lo exigen.[2] Varios documentos publicados por la IEMA (Iglesia Evangélica Metodista Argentina) así lo reflejan; quisiera hacer mención aquí del emitido por la Asamblea General de la IEMA, realizada en julio de 1981, donde luego de un análisis de la situación de crisis vivida por la República, los representantes metodistas exhortan:

> . . . hacemos un amplio llamado a todos los sectores del quehacer nacional (partidos políticos, gremios, fuerzas armadas, organizaciones empresarias y rurales, iglesias, etc.), para que confluyan en una amplia reflexión y franca conversación,de modo que todos puedan aportar sus puntos de vista y sus propuestas.
>
> Esta conjunción ha de llevar a reinstalar con base firme y en el menor lapso posible, el estado de derecho y las instituciones republicanas, o sea la puesta en vigencia, con toda su fuerza, de la Constitución Nacional. Esto nos parece un punto de partida indispensable para poder estructurar una genuina democracia que asuma formas y realizaciones concretas en la vida política, cultural y económica de nuestro país, ya que la experiencia nos demuestra que el andar democrático nadie lo puede imponer desde arriba, sino que ha de surgir de la misma intencionalidad del pueblo.
>
> La vida democrática no ha sido ejercida debidamente, no por incapacidad del pueblo, como lo sostienen algunas opiniones interesadas, sino porque no se ha permitido su pleno ejercicio, ya sea

2. Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia, *Manifiesto al Pueblo de Bolivia*, marzo 1970.
Iglesia Evangélica Metodista Argentina, *Declaración sobre la situación nacional*, 1971, *Declaración pública de la IEMA*, 1981 (y varios de los documentos elaborados durante esa década). También el documento que junto a otras iglesias evangélicas fue dado a conocer luego de la participación en "La Marcha por la Vida", octubre 1982.

porque se ha interrumpido constantemente el proceso democrático, o porque cuando el pueblo hubo realizado su própia elección dicho proceso fue traicionado .
. . . Necesitamos una patria donde el cristianismo, muy nombrado en discursos donde se hace gala de que se defiende como el ideal de vida, sea verdaderamente un camino por donde se decide transitar .

Luego de esta exhortación, viene el compromiso:

Porque amamos nuestro país, porque vivimos junto a todos esta realidad que esbozamos, porque somos parte de su historia, porque queremos ser parte de los que construyen el futuro, es que no queremos callamos ante los errores, la injusticia, la mentira, y nos comprometemos a luchar por la verdad, la justicia, y la libertad, siguiendo los caminos que Dios nos ha revelado en su amor en Jesucristo, y apoyados en el poder del Espíritu, que puede convertir, como en la visión del Profeta Ezequiel, los huesos secos del desierto en seres humanos que tomados por el Espíritu de Dios transformen la vida a su alrededor. Es un compromiso que asumimos y que al mismo tiempo convertimos en exhortación para que todas las iglesias cristianas juntas breguen por el bienestar de la patria.

III. MIRAMOS HACIA EL AYER

Buscamos el génesis de este "modo de ser metodista", y por supuesto debemos remontarnos a Juan Wesley. Leemos su historia, podemos identificamos con sus búsquedas permanentes así como su inconformismo ante lo "ya dado" que no satisface sus inquietudes. Nos podemos asombrar ante su modo de asumir la "carga" de la tradición, la educación, los condicionantes sociales y culturales (junto con los eclesiáticos) de su época. O bien podemos sentirnos insatisfechos por las respuestas dadas, o que no haya llegado más lejos con su anti-conformismo y más profundamente en sus cuestionamientos. Podemos admirarnos de su carácter metódico o rebelamos ante él, aceptar su capacidad organizativa o cuestionar su "supervisión" constante a los grupos formados.

Lo que no podemos, ni debemos, es ignorarlo. Ni negar todo el bagaje que hasta nosotros ha llegado (negativo o positivo. . . o ambos). Desde ya reconociendo todas las mediaciones que son las "variables" —para bien o para mal— con las cuales tendremos que bregar si deseamos descubrir la pertinencia de Juan Wesley y el Metodismo en nuestra situación latinoamericana.

Las preguntas siguen en pié, y son válidas para nuestro "buceo wesleyano": ¿Qué del ayer nos ayuda en nuestra comprensión del hoy? ¿Qué de Wesley y del Metodismo "rescatamos" para nuestra particular historia? ¿Qué permanece como válido a través de estos siglos en este "movimiento" convertido en Iglesia?

1. SU PUNTO DE PARTIDA

Rescatamos (dentro de lo mucho que podemos rescatar) este primer aspecto como relevante para nosotros hoy en nuestra tarea pastoral y en la perspectiva del ministerio total de la Iglesia: Juan Wesley parte de "la experiencia", de la realidad vivida (o de su interpretación de esa realidad).

Mucho se ha escrito sobre la pobre contribución wesleyana a la teología protestante (en comparación con las elaboraciones teológicas de Lutero, Calvino y otros). Aceptamos esa opinión a la vez que nos alegramos por haber tenido como "gestor" del movimiento metodista a un hombre sensible a las necesidades de los suyos y capaz de encontrar respuestas teológicas y pastorales a partir de las experiencias vividas.

El Dr. Míguez Bonino aporta al respecto:

> En vano buscaríamos en él el genio creador de teólogos de la talla de Agustín, Lutero o Calvino. Wesley no pertenece a la promoción de estas columnas maestras de la teología cristiana. No posee ni la profundidad ni la seguridad de enfoque ni la penetración de los grandes teólogos. . . no es un genio teológico.
> Su capacidad es más estabilizadora que creadora. . . ésta es ya una notable contribución.
> Organizador, pastor, predicador. . . la teología se hace en él en función de su ministerio y de allí se desprende su mayor contribución al pensamiento cristiano. . .[3]

Las experiencias vividas —individual y comunitariamente— son confrontadas con la Palabra de Dios y ésta es la "leña" que enciende su prédica tanto correctiva como evangelizadora. Todo lo vivido tiene que ver con la necesidad de un cambio de actitudes (conversión) tanto de creyentes como incrédulos.

Tenemos al respecto varios ejemplos. Encontramos registrado en su Diario:

> . . . Por la tarde acudí a visitar a varios enfermos. ¿Quién sería

3. J. Míguez Bonino, "Juan Wesley y la Teología de la Reforma", *Cuadernos Teológicos*, No. 4, 1951, pág. 63.

capaz de presenciar escenas como las que yo ví, sin conmoverse? Semejantes miserias no se encuentran en los países paganos. . . ¡Oh quien pudiera convertir a los ingleses en honestos indios![4]

Esa, como tantas otras experiencias que lo enfrentan con la realidad de los suyos, y que le significan experiencias "conmovedoras" según su propio testimonio, le llevan a predicar con todo el "peso" de la Palabra de Justicia de Dios:

> Muchos de vuestros hermanos, amados de Dios, no tienen comida qué comer; no tienen vestido con qué cubrirse; no tienen dónde reclinar su cabeza. Y ¿por qué están así afligidos? Porque vosotros impía, injusta y cruelmente retenéis lo que vuestro Maestro, que es también el de ellos, coloca en vuestras manos con el propósito de suplir sus necesidades.[5]

En su larga trayectoria mucho recibió de otros grupos cristianos y se sintió siempre agradecido al aporte de muchos de los líderes cristianos de otras denominaciones. Esa experiencia de crecimiento mutuo, le lleva a expresar (contra otras opiniones):

> Permitid que os diga cuáles son mis principios en este asunto: Considero al mundo entero como mi parroquia: con lo cual quiero decir que en cualquier parte de él que esté, juzgo adecuado, justo y de mi obligado deber, declarar a todos los que estén dispuestos a oír, las alegres nuevas de salvación.[6]

2. SU APORTE RENOVADOR

Juan Wesley fue criticado en muchas oportunidades tanto por el "tono" de su predicación, como por la metodología de acción. No se amedrenta por ello, al contrario sale al paso de las críticas con expresiones como:

> ¿A quién oiré: A Dios o al hombre?. . . Esta es la obra a la cual sé que Dios me ha llamado: y estoy seguro de que su bendición la acompaña.[7]

4. Juan Wesley, "Selecciones del Diario de Juan Wesley, sábado 10 de febrero de 1753". Transcrito de *El Estandarte Evangélico*, Año 98, No. 1, mayo 1981, pág. 7.
5. *Op. cit.*, pág. 6, citando un artículo de Douglas Tanner.
6. Juan Wesley, "Letters", I, 285, citado por Reginald, Kissack, en *Así Pensaba Juan Wesley*, Ed. El Camino, Buenos Aires, 1963, pág. 23.
7. *Ibid.*

Esta actitud de libertad frente a la rigidez de sus contemporáneos, esa certeza de actuar según la propuesta de Dios para su vida ¿de dónde nace? ¿de la experiencia vital de su conversión?, ¿del teocentrismo de su reflexionar teológico que le lleva a someter tanto sus propios actos como los ajenos a la soberanía total de Dios? ¿De los dictados de la propia experiencia pastoral que superan las discusiones teóricas?

Lo interesante es descubrir que su aporte renovador no surge de un análisis crítico de la sociedad inglesa del siglo XVIII (aunque fue crítico ante ciertos "hechos").

> Ni Wesley ni los pietistas atacaban el *statu quo*. Económica y políticamente eran conservadores. Pero el sentido que Wesley tenía de la necesidad de disciplina y dirección tuvo consecuencias sociales tremendas. Su aforismo 'gana todo lo que puedas, ahorra todo lo que puedas, da todo lo que puedas', fue formulado como parte de su fe, para expresar los necesarios componentes de actividad, honradez, frugalidad y caridad de la vida cristiana. Estimulaba el progreso económico pero le proporcionaba una conciencia central. Como resultado, los metodistas a menudo estaban en primera fila en los movimientos de reforma relacionados con el nuevo industrialismo.[8]

3. SU CAPACIDAD ORGANIZATIVA

Si sumamos a esa cierta libertad de acción, su actuar metódico nos encontramos con el resultado de una organización (o capacidad organizativa) significativa.

La respuesta al imperativo de la proclamación en todos los lugares (no hay lugares santos o profanos), y a todos (toda persona debe oír las alegres nuevas); ese "fuego evangelizador" y su seguridad de estar en el camino correcto, lo moviliza a no ceder ante las dificultades y a convocar a otros para que lo acompañen en esta aventura de fe.

Supo así canalizar las inquietudes (¿y los descontentos?)[9] crecientes de los hombres de su tiempo, hacia una genuina participación en la vida religiosa. Disciplina, meto-

8. J. Dellenberger, C. Welch, *El Cristianismo Protestante*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1958, pág. 127.
9. Aunque radical y cuestionable es interesante tener en cuenta para un análisis y reflexión más profundos la Tesis de E. Halèvy, y que nos preguntemos hasta qué punto no fue el movimiento metodista un "regulador" en medio de las contradicciones de la sociedad inglesa del siglo XVIII, o "una decisiva posición intermedia entre la religiosidad no conformista y la establecida, por lo que ofreció la posibilidad de un paso suave entre ambas posiciones". Ver en Hill, M. *Sociología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1976, cap. 9, pág. 234 y ss.

dología, responsabilidad de los unos por los otros, atención a las necesidades del prójimo, participación. Elementos todos nuevos hasta entonces en una tarea pastoral, que Juan Wesley incorpora con sabiduría logrando así dar un "firme armazón" a esta naciente organización, (J. Wesley mismo nunca hubiese aceptado que la llamáramos Iglesia, pues se mantuvo fiel y además instó a sus seguidores a permanecer unidos a la Iglesia de Inglaterra).

Los líderes (laicos y pastores) tienen muy presente la historia reciente. Recuerdan a aquellos que con una clara opción por la liberación encontraron en sus iglesias escollos insalvables y hoy se encuentran fuera de ella, pues encontraron otros caminos y lugares de servicio. También tenemos presentes y no dejamos de tener una actitud de autocrítica a las posturas individualistas, muchos que descubriendo las exigencias totales del Evangelio de Jesucristo no supieron —o no quisieron— guiar a otros y esperar a otros en ese nuevo andar, lo cual significó un distanciamiento notable entre liderazgo y pueblo. Distanciamiento perjudicial para ambos.

Este recuerdo del pasado cercano, y el reconocimiento de nuestros propios errores lleva a que se trabaje firmemente por una pastoral de conjunto para. . .

> . . . superar los excesos de nuestro individualismo y evitar que nuestras congregaciones vivan una permanente esquizofrenia por las peculiaridades que caracterizan nuestros diferentes pastorados.[10]

No se trata de retroceder en aquellas opciones básicas, ni bajar las banderas de las conquistas obtenidas; se trata de un intento de ser fieles y sinceros con nosotros mismos y con aquellos que están bajo nuestra guía.

Pero en todo esto necesitamos ir aclarando algunos puntos. Y son estos interrogantes que deseo presentarles a uds.:

Partimos del supuesto que :

* La Iglesia Metodista tiene un aporte específico en el proceso de liberación latinoamericana, y una propuesta de pastoral no-sectaria.[11]

* Si proyectamos —junto a toda la comunidad— una pastoral que corrija, exhorte, anime, anuncie y denuncie,

10. Federico J. Pagura, *Hacia una Pastoral Común* - Dto. Interno de la IEMA, mimeo, 1981.
11. Este no sectario no significa "neutro", pues la neutralidad no existe tampoco en las opciones pastorales.

que proclame a viva voz la Justicia de Dios (sabiéndose muchas veces la voz de aquellos que siguen siendo acallados hoy).

¿Qué rescatamos y qué desechamos de nuestra tradición wesleyana? ¿En qué nos ayuda hoy a analizar la metodología de Wesley y el papel preponderante del laicado en su organización? ¿Podemos rescatar para nuestro tiempo su amplitud de pensamiento en cuanto a unirse a todos aquellos que están de acuerdo en lo central del Evangelio y por lo tanto podemos "pensar y dejar pensar" hoy?

Esta organización de tipo "célula" (que según algunos autores ha sido imitada por grupos religiosos y políticos), sigue siendo para nosotros hoy un "modelo" válido. El tener pequeños grupos que al igual que las "clases" del metodismo primitivo se conviertan en un grupo de encuentro y reflexión, donde se dedique tanto tiempo al análisis de las problemáticas personales y grupales, como a la búsqueda de guía (a través de la oración) y de soluciones (con el compromiso y respaldo comunitario). Una manera de aprender a escucharnos unos a otros y crecer juntos en ese discernir la presencia de Dios actuando en nuestra historia.

Una metodología válida, siempre y cuando no reemplace el compromiso pequeño (con el grupo) a aquel compromiso mayor, asumido con el Dios de la historia. . . y la Historia de los hombres y Dios.

IV. NOS PROYECTAMOS AL FUTURO

Si quieres un surco recto
ata tu arado a una estrella
pero húndelo bien adentro,
en el campo de la tierra///

reza una canción argentina que las comunidades cristianas gustan cantar en sus celebraciones. Aquellas comunidades que han comprendido que para "trazar" un surco recto aquí en la tierra, no basta tener la mirada puesta en "lo alto". . . sino que importa tanto como eso estar bien arraigado a la tierra que Dios nos ha dado como campo de acción, y como escenario donde dar a conocer su propósito salvador.

En este caso podemos también decir que para revalorar lo que nuestra tradición nos ha dejado, no basta "atarnos" al pasado, sino que importa la manera en que releyendo ese pasado. . .logramos trazar cada día surcos más rec-

tos —más de acuerdo al Reino de Dios y Su Justicia— aquí en esta tierra-a-labrar.

Por eso mirar nuestro pasado hoy, nunca puede significar quedarnos estancados en él, muchos menos utilizarlo sólo como punto de referencia para evaluar nuestro presente; importa que a partir de allí nos proyectemos hacia el futuro. Comprendiendo —o intentando comprender los condicionantes del pasado, visualizar las motivaciones que en el Siglo XVIII movieron a este hombre Juan Wesley a presentar nuevas alternativas al pueblo cristiano, y por supuesto no desconocer las mediaciones entre ese siglo y el nuestro como variables imprescindibles para comprender y asumir nuestro hoy.[12]

1. NUESTRO PUNTO DE PARTIDA

> . . . En América Latina, las Iglesias Evangélicas han entendido su misión fundamentalmente como el anuncio del Evangelio y la creación de un nuevo estilo de vida. Esta tradición es legítima pero debe ser actualizada.
> Dentro de esta ubicación total, la Iglesia Metodista ha mostrado una marcada preocupación por la sociedad.
> La Iglesia Metodista define hoy su misión en nuestro país al servicio de la liberación total que Jesucristo está realizando y a la que llama a participar al hombre y a la sociedad latinoamericanos. . .[13]

Definiciones como estas, o muchos otros documentos respaldados por los representantes de las iglesias locales, debieran ser un "fiel reflejo" de comunidades comprometidas en su lugar de acción. Sin embargo la práctica pastoral nos confronta con otra realidad, y en esa ambivalencia debemos movernos:

—por un lado aquellos que se adhieren integralmente (no sólo a nivel de sentimientos o teórico) a esta decisión de la iglesia, encontrando en ella un canal —no el único— para ser testigo de esa opción por los oprimidos y su liberación. Aquellos que comprenden a la iglesia como una comunidad-signo, y se esfuerzan para que lo sea.

—por otro lado aquellos que rechazan de plano estas opciones, tal vez por temor a sus consecuencias (o bien por los condicionantes de clase, como fue nuestra sospecha primera). Muchos de

12. Un capítulo aparte requiere —y aquí será presentado el tema de las mediaciones históricas, el metodismo estadounidense y su modo de llegar a tierras latinoamericanas.
13. Iglesia Evangélica Metodista, Argentina, *Las Señales de un Metodista*, Ed. Methopress, Buenos Aires, 1980, pág. 122.

los cuales siguen unidos a la iglesia metodista por la "flexibilidad" (resabios del liberalismo??), o bien por una genuina decisión de "batallar desde adentro" para recuperar la verdadera iglesia metodista.[14]

Esta tensión interna permanente que obstaculiza el àctuar de la "comunidad" (en el sentido en que J. Wesley comprendía la iglesia), pues ésta se ve afectada y debilitada por estas pequeñas —pero no menos desgastantes— luchas intestinas.

* Si en nuestra experiencia comprobamos aquella sospecha de que en muchas de nuestras iglesias uno de los "condicionantes" principales es el de clase,

* Si verificamos que opciones personales dificultan el compromiso con la comunidad-signo y con todo el pueblo,

* Si rectificamos que el distanciamiento dirigencia-pueblo, se ha originado —más que en un "quietismo", apatía, indiferencia de la iglesia— en una incapacidad de espera de los "guías",

* Si en el campo de la capacitación en general hemos perdido esa idea motriz del aprender-junto-a. . . para tomar las posturas bancarias (tan criticadas teóricamente, pero tan aplicadas en muchas de nuestras congregaciones).

Entonces, ¿qué de la prédica o el actuar de Wesley nos incentiva a buscar respuestas nuevas, hoy?

¿Estaremos de acuerdo con esta declaración?:

> Debemos asumir el hecho de que, la gente que tenemos para preparar pertenece a la "clase media" con toda la problemática conocida. Esta es la que debe llevar a cabo la "encarnación" del Evangelio como "Familia de Dios" (pueblo-cuerpo), avanzando hacia las metas propuestas: el compromiso con la justicia y la verdad, y cuyo contenido humano estará preferentemente dirigido hacia los desvalidos, quebrantados, pobres, etc.[15]

¿Cómo lograremos un caminar más coherente?

Si deseamos lograr ser parte de esa presencia profética y pastoral que nuestro continente exige, y con nuestras particularidades aportar al proceso global, tendremos que ser sinceros en la búsqueda de respuestas y en las propuestas futuras.

14. Las frases van entre comillas,pues las utilizo peyorativamente.
15. Federico J. Pagura, *Op. cit.*, pág. 16.

Las comunidades de base y la tradición wesleyana

Mortimer Arias

ESTRUCTURAS PARA EL DISCIPULADO Y LA MISION

A. Guillermo Cook Jr. en su extensa y bien formada tesis doctoral sobre las comunidades de base en el Brasil, sostiene, con amplia base histórica, que éste no es un fenómeno aislado y que más bien tiene numerosos precedentes históricos, especialmente dentro del protestantismo. En realidad, en sus hipótesis iniciales Cook caracteriza las comunidades eclesiales de base como un fenómeno "protestante" dentro del catolicismo, que desafiá tanto al catolicismo como al protestantismo institucionalizado de hoy día. El autor considera a Wesley "el iniciador de uno de los movimientos de base más característicos dentro del protestantismo".[1]

En nuestra Consulta de Teólogos Metodistas de América Latina hay desde luego, interés en explorar en la tradición wesleyana lo que pueden ser aportes e incitaciones para nuestras tareas pastorales y evangelísticas hoy en día.

> José Míguez Bonino ha demostrado reiteradamente que la teología de Wesley es una teología funcional, una teología para el evangelismo. . ., que su eclesiología es esencialmente una eclesiología misionera. Hoy diríamos que la teología de Wesley es fundamentalmente una teología pastoral.[2]

1. William Jr., Cook, A., *The Expectation of the Poor: A Protestant Missiological Study of the Catholic "Comunidades de Base" in Brazil,* Fuller Theological Seminary, School of World Mission, PhD. May 1982, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, USA/ London, England.- pp. 5-6, 372ss.
2. *La eclesiología Wesleyana*, p. 3, documento para esta consulta, mimeografiado; Conferencias para la "Semana Wesleyana", Brasil 1969, II, 4, 10-12.

Y es precisamente en la creación de comunidades de base, a las que él llamó "sociedades", "bandas" o "reuniones de clase", donde está el aporte pastoral más original de Wesley, y un enfoque particular de la evangelización, de indudable vigencia para nuestra pastoral evangelística latinoamericana.

Aprovecharemos de otros dos estudios doctorales bastante recientes sobre las sociedades religiosas y "las reuniones de clase" de Wesley para explorar este tema de las comunidades de base en la tradición wesleyana, y preguntarnos sobre lo que puede significar para nosotros su lectura desde nuestro contexto latinoamericano actual. El primero es la tesis doctoral de Richard Paul Heitzenrater, presentada a la Universidad de Duke en 1972, sobre *Juan Wesley y los Metodistas de Oxford, 1925-35.*[3] La investigación se basa en los diarios personales de todos los miembros del grupo, usados por primera vez en una compulsa comparativa, a raíz de la cual Heitzenrater tuvo el mérito de descubrir el significado de la taquigrafía de Wesley en su diario personal, que tanto había intrigado a los investigadores. La segunda obra es la tesis doctoral de David Lowes Watson, presentada en 1978, también en la Universidad de Duke, sobre *Los Orígenes y significación de las Primitivas Reuniones de Clase Metodistas.*[4] Mientras que el estudio de Heitzenrater se concentra en el período de Wesley anterior a la experiencia de Aldersgate en 1738, la investigación de Watson, después de incursionar en los antecedentes teológicos y eclesiales de Juan Wesley, se concentra en las "reuniones de clase" que se originaron con la eclosión del avivamiento evangélico wesleyano a partir de 1739.

I. EL CONTEXTO DE INGLATERRA EN EL SIGLO XVIII

IGLESIA ESTABLECIDA Y SOCIEDAD EN REVOLUCION

Para rescatar las incitaciones e inspiraciones de la tradición wesleyana para nosotros hoy en día necesitamos entender su contexto. Nuestros autores no dedican mucho al análi-

3. University Microfilms International, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan, 48106, USA/London, England. El Dr. R.P. Heitzenrater es actualmente el director de la Biblioteca Bridwell de la Escuela de Teología de Perkins, en las Southern Methodist University de Dallas, Texas, USA.
4. University Microfilms International, Ann Harbor, Michigan. El Dr. D.L. Watson es actualmente profesor de evangelización, también en la Escuela de Teología de Perkins.

sis del contexto social de Wesley, aunque el trasfondo aparece aquí y allá.

DOS REVOLUCIONES: RURAL E INDUSTRIAL

Heitzenrater lo considera un siglo de contraste entre los extremos de la pobreza y la riqueza, los monárquicos y los republicanos, la inmoralidad y la virtud. Es la Inglaterra de la post-Restauración, después de la represiva revolución puritana de Cronwell y la violenta restauración monárquica de los Estuardos. Es la Inglaterra de la dinastía Hannoveriana impuesta en 1688. La Iglesia establecida y su clero están desprestigiados y son objetos de sátira. Los ingleses, después de tantas revoluciones y cambios políticos, viven paralizados por temor al extremismo. El *statu quo* representa la última palabra de la sabiduría divina y lo bueno. Los ingleses están dispuestos a aceptar el mundo tal cual es y respetar el orden como si fuera la encarnación de las leyes eternas. A los que se salían de esta frómula se les llamaba "entusiastas", o sea fanáticos, el equivalente del adjetivo contemporáneo de "extremista". Los laicos y clérigos preocupados con la situación de la sociedad, y de la iglesia que la reflejaba, buscaron la vía de formar sociedades religiosas dentro de la Iglesia Anglicana (págs. 1-8).

Watson, por su parte, describe el contexto inglés como de inquietud social, de cuestionamiento del orden establecido de desplazamiento de poblaciones rurales a las ciudades, de concentración industrial y monopolios, de presiones comerciales con un imperio en plena expansión manufacturera y comercial. "El rápido aumento en el número de pobres era inevitable", concluye Watson, mencionando la escasez de recursos sociales para los pobres, las condiciones de hacinamiento en las ciudades, la falta de sentido de comunidad, en una palabra, la *deshumanización*. Entre tanto, un código penal salvaje, que no hacía nada por resolver los problemas, se aplicaba con rigor sobre los miembros más vulnerables de la sociedad. El metodismo, dice Watson, dará a estas masas un sentido de "reconocimiento e identidad", con la aparición de las "reuniones de clase" en las que se establecen genuinas relaciones humanas y se abren canales para la expresión de las emociones reprimidas (p. 357ss).

Más allá de Watson y Heitzenrater, necesitamos recordar, que Inglaterra en la época de Wesley estaba pasando a través de las enormes conmociones producidas por una doble revolución: la revolución agrícola, con su expansión del latifundio a costa de las tierras comunales y la expulsión de

los campesinos hacia las ciudades, y la revolución industrial, con la supresión de los antiguos gremios y la sustitución de la industria doméstica por las concentraciones industriales y la *anomia* social consiguiente. Como dice el historiador del metodismo Richard M. Cameron:

> Fue una época de estabilidad interna y paz externa con otras naciones. La oligarquía dominante estaba bastante satisfecha con las cosas como estaban, los escritores daban forma literaria a su complacencia, y los pensadores elaboraban justificaciones teóricas para mantener libre de cambios tan bendito equilibrio. Pero esta supersestructura imponente estaba construida sobre la base de la pobreza y la miseria, muy real aunque no organizada. Los gobernantes y pensadores no se preocupaban de las masas, a no ser para afirmar que la prosperidad de la nación presuponía una base permanente de pobreza para sostenerla, y que era un designio providencial que muchos pobres pudieran servir el interés de los pocos ricos.[5]

Cameron describe también la condición social y moral a que daba lugar esta estratificación injusta e inhumana: el auge del crimen impuno, la embriaguez consuetudinaria (con cognac francés para los ricos, y con ginebra barata para los pobres), la promiscuidad, el juego y el robo. El gobierno de Walpole era oportunista y cínico, mientras la corte de Jorge I era notoria por su corrupción e inmoralidad, ante el silencio cómplice de la Iglesia.

IGLESIA ESTABLECIDA. . . Y SUBORDINADA

Este es el otro aspecto que necesita ser remarcado, aunque no es analizado por los estudios que nos ocupan: nos encontramos con una "Iglesia establecida" (es decir, oficial, estatal), que goza de un status especial, en tanto que las iglesias "disidentes" (congregacional, presbiteriana, bautista, independientes) son apenas toleradas.

Los obispos tienen asiento en la Cámara de los Lores. Y, como el clero es más numeroso que los cargos eclesiásticos disponibles, dependen de favores de los políticos para conseguir sus puestos, lo cual a su vez es retribuido con el favor del apoyo incondicional. Las masas del pueblo viven al margen de la Iglesia, que no llega hasta las nuevas zonas mineras e industriales, donde precisamente el movimiento metodista ha de echar sus primeras raíces y ha de tener su primera ex-

5. Richard M. Cameron, *Methodism and Society in Historical Perspective*, Vol. I: "Methodism and Society", New York: Abingdon, 1961, pp. 27, 28.

pansión.[6] Aunque la Iglesia Anglicana disfrute de privilegios especiales en relación con las otras, en realidad lo que tenemos en el siglo XVIII es una subordinación de lo eclesiástico a lo político. Como dice el biógrafo alemán de Juan Wesley, Martin Schmidt:

> La historia de la Iglesia en Gran Bretaña desde fines de la Edad Media presenta un ejemplo clásico de política eclesiástica. En casi ningún otro país estaban las fuerzas que mueven los asuntos eclesiásticos tan fuertemente determinadas por los eventos de la esfera política o por la acción de la autoridad estatal.[7]

En este contexto de revolución social e iglesia establecida surgen las sociedades religiosas. Aquí sería interesante anotar las observaciones de Guillermo Cook sobre el contexto en el cual surgen las comunidades de base a lo largo de la historia cristiana. "Las comunidades básicas tienden a aparecer al comienzo del proceso de revitalización o de ruptura con respecto a una situación anterior que se percibe como institucionalizada" (p. 356). "Los movimientos comunitarios de cualquier tipo que sea han proliferado en tiempos de severa tensión social que acompaña a menudo la transición a un nuevo orden social" (p. 358). "Los movimientos de base a menudo proliferan en épocas de mudanza de un paradigmático sistema sociopolítico a otro" y "no pocas veces llegan a ser el preludio de un nuevo orden" (p. 359). "Una radical contextualización, que frecuentemente surge de una instintiva necesidad de desafiliación cultural o como un signo de protesta social, además de los factores religiosos, juega un rol muy importante en el nacimiento y desarrollo de comunidades eclesiales en la historia de la iglesia" (p. 360). Y, después de repasar las comunidades de base surgidas en el protestantismo europeo, incluyendo el movimiento metodista, Cook llega a la conclusión de que:

> Un estudio comparativo de los contextos socio-económicos, políticos y religiosos en los cuales surgieron los diversos movimientos de comunidades que estamos examinando, mostraría un alto grado de similitud entre sí. . . y no serían muy diferentes de los contextos actuales de América Latina.[8]

6. Ver Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, New York: Penguin Books, 1972, pp. 73-86.
7. John Wesley, London: Epworth, 1962, p. 31. ver J. Míguez Bonino, *Semana Wesleyana* 1969, I, 5.
8. William Cook, *Op. cit.*, p. 374.

Y más concretamente, refiriéndose a las sociedades religiosas del protestantismo inglés, Cook insiste en que "todas ellas aparecieron durante períodos de tensión social aguda, que usualmente incluía estructura de injusticia y de violencia institucionalizada". Además, las comunidades básicas sufrieron la oposición y la persecución del orden establecido, agrega Cook que "estas características son comunes a las de las comunidades católicas del Brasil".[9]

II. LAS SOCIEDADES RELIGIOSAS INGLESAS

BUSQUEDA DE RENOVACION MORAL Y ESPIRITUAL

"El origen de las sociedades religiosas en Inglaterra —dice Heitzenrater— representa una fusión interesante y bastante espontánea de moralismo y devocionalismo, cimentados por una adherencia estricta a la estructura y las formas litúrgicas de la Iglesia de Inglaterra" (p. 8).

DEVOCIONALISMO Y LITURGIA

El propósito de estas sociedades, tal como fue formulado desde el principio, fue "la santidad de corazón y de vida", pero se pueden distinguir distintos momentos y formas de estas sociedades.

1) Sociedades *apologéticas* y *catequéticas.* Las primeras sociedades se atribuyen al Dr. Anthony Horneck, ministro luterano alemán establecido en Inglaterra y sirviendo a la Iglesia Anglicana. Comenzó su trabajo en 1678, reuniendo a un grupo de jóvenes de la Alta Iglesia Anglicana que buscaban desarrollar una vida espiritual más disciplinada, por medio de servicios vespertinos y conversaciones sobre religión práctica. El "director" debía ser un ministro de la Iglesia Anglicana y se debía "evitar todos los puntos controversiales de la teología" o la discusión de la Iglesia o el Estado en sus reuniones (Watson, pp. 251ss. y referencias bibliográficas). A primera vista hay una intención apologética y hasta ideológica: "combatir el creciente papismo en las altas esferas, y un esfuerzo de volver a ganar la mente pública". También era prominente el propósito catequético y devocional. Las reuniones tenían como objetivo principal el mutuo apoyo y estímulo de los miembros, por medio de invocaciones, colectas, lecturas y exposición de las Escrituras, comentarios de los miembros, y un "discurso" de fondo para "pro-

9. *Ibid.*, p. 400.

mover la santidad de vida". Los "mayordomos" del grupo dirigían la discusión y luego se terminaba con la liturgia del día y canto. En ausencia del ministro, el mayordomo dirigía la celebración litúrgica, lo cual significaba una mayor participación laica que la que se tenía en las sociedades originales de Horneck. El auto-examen era condición básica de membresía y el ingreso era estrictamente reglamentado.

Como vemos, se trataba de células bastante elitistas en sus comienzos. La falta de ministros, sin embargo, fue fortaleciendo la participación laica, y el cuidado y amonestación mutuas, por lo que las autoridades eclesiales las miraban con sospecha de tendencias cismáticas. En la práctica, sin embargo, estas sociedades fueron un auxiliar de la iglesia establecida y muchos disidentes y ausentes volvieron a su seno por su intermedio. Hacia comienzos del siglo XVIII contaban con la aprobación de las más altas autoridades.

Pensando en el panorama eclesial de nuestros días, este tipo de sociedades nos recuerdan la función de algunos movimientos apologéticos y catequéticos como los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano, y algunas actividades y grupos de Acción Católica en décadas anteriores. Y es un hecho innegable que una de las vertientes del movimiento de comunidades de base ha sido la preocupación catequética, con la formación de grupos de catecumenado adulto y de círculos bíblicos y células de celebración litúrtica.[10] No ha estado ausente la intención apologética de contrarrestar y superar los grupos protestantes.[11]

MORALISMO Y REPRESION

2) Sociedades *moralistas.* Siendo que la "inmoralidad y la irreligión" era una preocupación de los movimientos de renovación en la iglesia y la sociedad, algunas de las sociedades se caracterizaban por un fuerte acento moral a nivel personal y social. Heitzenrater nos recuerda que "las sociedades religiosas atacaban el problema de la inmoralidad sobre una base personal e individualista":

> Este no era un programa de reforma de Inglaterra de un solo golpe. La estrategia era la transformación de la sociedad cambiando una persona a la vez. . . y por medio del desarrollo de una

10. A.W. Cook, cap. 4 y bibliografía; J.B.L. Banio, SEDOC, No. 118, enero-febrero 1979.
11. José Marins F., *Comunidade Eclesial: Instituçao e Carisma*, Sao Paulo . Paulinas, 1977.

> vida de piedad personal. . . En ciertos aspectos el programa de las sociedades religiosas puede compararse con el desarrollo de "órdenes terciarias" laicas de la Iglesia Católica Romana (p. 10).

La preocupación moralista y el método de renovación se refleja en las reglas de estas sociedades:

—ser justo en todo proceder, hasta la estrictez (Mt. 5:16,20; 7: 12)
—orar varias veces al día (1 Tes. 5:17)
—comulgar por lo menos mensualmente (1 Cor. 11:26, Lc.22:19)
—practicar la humildad y la mansedumbre (Mt. 11:19)
—cuidarse de censurar a otros (Mt. 7:1)
—ayudarse unos a otros (1 Cor. 12:28)
—ejercitar la paciencia y compasión hacia otros (Tit. 3:2)
—examinarse a sí mismo cada noche (2 Cor. 13:5)
—ayunar una vez al mes (Mt. 6:16; Lc. 5:35)
—orar por los miembros de la sociedad en privado (Sant. 5:16)
—etc., etc.

Heitzenrater hace notar que para lograr estos objetivos se usaban el método positivo de apoyo mutuo y el negativo de la mutua vigilancia. También se recogían contribuciones para beneficencia, que incluía el asegurar un sermón fúnebre para los miembros de la sociedad al fallecer, y también la donación de alimento y dinero para los pobres, los presos, niños y enfermos.

Había sin embargo, otras sociedades, que no deben confundirse con las sociedades religiosas, que tenían algunas preocupaciones comunes y superposición de miembros entre ellas: las "sociedades para la Reforma de las Costumbres", de tinte moralista y represivo, que funcionaron de 1690 a 1710. La primera surgió en la sección de la Torre de Londres con el fin de suprimir la inmoralidad pública en aquel suburbio, pero llegaron a haber ocho de estas sociedades en Londres. Estas sociedades se comprometían a asistir a los jueces de paz en sus deberes y reforzar el cumplimiento de las leyes, a través de cuerpos de voluntarios que actuaban como informantes y acusadores de los que violaban las "leyes contra la licencia y la profanidad" (borrachos, blasfemos, profanadores del día del Señor, frecuentadores de las "casas de desorden").

Watson nos hace saber que en estas sociedades "para la reforma de las costumbres" se reflejaba una verdadera estratificación social. 1) Primero estaba la sociedad original, con altas cuotas de membresía para solventar los procesos contra los "delincuentes". 2) Luego un grupo de 50 personas,

mayormente comerciantes, que actuaban de acusadores en la corte y se dedicaban especialmente a la supresión del "libertinaje y la lujuria". 3) Los alguaciles, eran seleccionados anualmente y se encargaban de inspeccionar "las casas de desorden", recoger a los borrachos y llevar a los "profanadores" a los magistrados. 4) Luego venían los "informantes", considerados la piedra angular de las sociedades.[12] ¡Con razón han sido llamados "comités de vigilancia"!

En nuestra época de "comités de vigilancia", de "jefes de manzana", de "agentes" e "informantes" voluntarios, de "escuadrones de la muerte" que toman en sus manos la aplicación de la justicia, uno no puede evitar el pensamiento de la íntima relación entre el moralismo y la represión, entre la represión ideológica y la represión moral, entre la opresión y la multiplicación de organismos de "seguridad", también viene a la mente la aparente paradoja de algunos dictadores "nacidos de nuevo", consagrados con santa furia a la "pacificación", "la limpieza de la corrupción" y "la destrucción del extremismo" por medio de fusilamientos y la política de "tierra arrasada" en las aldeas campesinas de sus propios países. Mueve a la reflexión el hecho de que el mismo contexto que genera comunidades de base de humanización, de solidaridad, y de transformación moral y social, también genera los anti-tipos de grupos represivos. . .

FILANTROPIA Y CONTROL SOCIAL

3) También estaban las sociedades con énfasis *filantrópico* y *educativo*. La más notable en este aspecto fue la *Sociedad Para la Promoción del Conocimiento Cristiano* (SPCK), fundada en 1698 y que ha sobrevivido hasta nuestros días. La SPCK surge bajo la suposición de que el incremento del vicio y la inmoralidad se debe a la ignorancia de los principios cristianos, y que el remedio está en la educación y la difusión de la literatura cristiana. El programa de esta sociedad era crear escuelas para enseñar a los pobres, promoción de bibliotecas, programas de instrucción para los presos, y difusión de libros piadosos y catecismos entre la población. En los primeros tres años distribuyeron más de un millón de libros, y 36 años después de su fundación tenían 140 diferentes títulos. La sociedad apoyaba también con sus publicaciones la obra misionera, especialmente en "las plantaciones" de América. Mientras que las otras

12. Autor anónimo, *Account of the Societies for Reformation of Manners*, London : Aylmer, 1699; John S. Simon, *John Wesley and the Religious Societies*, 1922, pp. 169-178.

sociedades, más introvertidas y elitistas fueron desapareciendo después de las primeras décadas del siglo XVIII, la SPCK continuó con sus esfuerzos educativos en lugar de los métodos represivos.

La familia Wesley estaba entre las muchas que fueron influidas por esta sociedad. Samuel Wesley, el padre de Juan, fundó en Epworth, en 1701, una sociedad religiosa, siguiendo los moldes y utilizando la literatura de la SPCK. Las normas de esta sociedad de Epworth incluian: 1) orar a Dios; 2) leer las Sagradas Escrituras; 3) discurso religioso para edificación mutua; 4) discusión sobre la edificación y ayuda al prójimo. El objetivo era claramente una mejor atención pastoral de la iglesia a través de una pequeña comunidad de base. El grupo era limitado a doce miembros, y en caso de aumentar el número debían iniciar una nueva célula, bajo la tutela de la primera. Siguiendo la orientación de la SPCK, las reglas incluían varias actividades caritativas tales como: 1) escuelas para los pobres; 2) dar y prestar tratados edificantes, 3) cuidar de los enfermos y de los pobres, ayudándoles física y espiritualmente. El grupo creció y dio lugar a una sociedad de hombres y otra de mujeres, pero no se sabe por cuanto tiempo continuaron, y si sobrevivieron a la prisión del Rev. Samuel Wesley por deudas en 1705. Pero en 1712, cuando Samuel Wesley asistía a una convocación en Londres, su esposa Susana comenzó reuniones con sus vecinos, incluyendo mujeres a su propio cargo. Sobre esa comunidad de base en su cocina pastoral, Susana escribió lo siguiente: "Descartamos toda preocupación temporal en nuestra sociedad. Nadie debe mezclar ningún discurso sobre estos asuntos en nuestra lectura y canto. Nos atenemos a los asuntos del día, y cuando terminemos, nos vamos a casa". Aquí no podemos evitar una comparación con la gran mayoría de las comunidades de base en América Latina que sí mezclan en sus "discursos" las preocupaciones temporales, no sólo de las personas y familias participantes, sino de la comunidad entera. ¡Y vaya si la familia Wesley y su comunidad habrían tenido problemas temporales que traer a una comunidad de fe! En este sentido, tenemos que reconocer que en nuestra situación actual de América Latina nos encontramos frente a una diferente concepción de la espiritualidad, que no es enteramente nueva ya que era característica de la primera comunidad de base cristiana que haya existido (Hech. 2: 44-47; 4: 32-37).

Heitzenrater tiene un párrafo impagable que, si bien no echa sombra sobre la auténtica motivación cristiana de los que buscaban servir al prójimo, sí muestra las limitaciones

del servicio dentro de la estructura de control social, y el riesgo siempre presente de ser captados por el sistema:

> La intención de las sociedades religiosas al trabajar con los pobres no era tanto levantar su nivel de vida en el aspecto económico sino mejorar su vida en el aspecto moral. El temor de la Inglaterra del siglo XVIII, de que tales movimientos podrían causar cambios drásticos en la estructura económica de la sociedad, obligó a las sociedades religiosas a asumir una postura apologética al apoyar programas tales como las escuelas de caridad. Con mucho cuidado señalaban que estas escuelas no intentaban enseñar a los niños de los pobres a estar descontentos con su situación en la vida, sino más bien "instruirlos cuidadosamente en los deberes de los siervos y la sumisión a los superiores" (p. 14).[13]

La extraordinaria similitud con situaciones contemporáneas nos exime de mayor comentario. Karl Marx y Federico Engels, que pasaron varios años en la Gran Bretaña en el período subsiguiente, no tenían que ir muy lejos para buscar evidencias de su convicción de que "la religión es el opio del pueblo". . .

Repasando estas diversas experiencias y en particular la de Samuel Wesley en Epworth, D.L. Watson observa que ya se dan una serie de elementos que aparecerán en las futuras sociedades de Juan Wesley: 1) el procedimiento de admisión de miembros; 2) la supervisión de la conducta pública y privada de los mismos; 3) las reuniones semanales; 4) el límite de doce miembros; 5) la terminología de "sociedad" y "mayordomo"; y 6) el creciente liderazgo laico. Ciertamente, las sociedades de Wesley no nacieron en el vacío.

III. LOS METODISTAS DE OXFORD

LA BUSQUEDA DE LA SANTIDAD TOTAL

En 1725, graduado de Oxford y aceptado como profesor adscrito (Fellow) de Lincoln College, Juan Wesley decide iniciar el camino para su ordenación como ministro de la Iglesia Anglicana. Inspirado por las lecturas de *Reglas para Vivir y Morir Santamente*, del obispo Jeremías Taylor (seguido de la *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis), Wesley se embarca en una búsqueda intensa y tenaz por la santidad total. Comienza a escribir su diario y a realizar un severo auto-examen cada día. Su meta: "tener la mente en

13. Ver John Wesley, *A Sermon Preached at St. Sepulchre's Church*, London .Downing, 1734, p. 15.

Cristo" y "andar como El anduvo".[14] El dominico francés Maximino Piette llama a ésta "la primera conversión" de Wesley.[15] Todavía es una búsqueda individual, aunque lo hace en permanente contacto con amigos, familiares y con sus colegas de Oxford que luego formarán con él una comunidad de base universitaria.

Pero no fue sino hasta 1729 que Juan Wesley comenzó con su hermano Carlos y otros dos lo que fue conocido como el "Club Santo". Se reunían por las noches para leer los clásicos griegos y latinos, y especialmente el Nuevo Testamento en griego. Los fines de semana los dedicaban a obras de teología y espiritualidad. Una de sus normas era participar con frecuencia de la Santa Cena. Esta experiencia comunitaria estructurada, según Heitzenrater, sacó a Wesley de la tradición eremita de la búsqueda individual de la santidad (p 86). Por primera vez tenía Wesley un grupo afín con el cual compartir las mismas preocupaciones. Había desarrollado un metodo de estudio y devoción que atrajo a algunos jóvenes de ambos sexos. Se sentía feliz y dispuesto a quedarse en Oxford para siempre.[16]

SANTIDAD A TRAVES DEL PROJIMO

A poco andar, y por iniciativa de diversos miembros del grupo, se fue desarrolando una preocupación por los demás y tomando forma un compromiso con el prójimo. Comienzan a visitar los presos todos los sábados en la tarde, Wesley lo extiende a dos o tres veces por semana y predica allí cada mes por los siguientes cuatro años y medio. Visitan familias pobres y enfermos, con quienes comparten su fe, enseñan a leer y a escribir y ayudan con sus propios recursos. Mas apelaron a otros para poder ayudar con atención financiera y legal a los encarcelados de varios recintos carcelarios de la ciudad. Aunque la motivación inicial fue la búsqueda de una santidad individual, la lectura del evangelio y la realidad les iba señalando la ruta del prójimo. El propio Wesley queriéndose justificar ante amigos y enemigos, levantaba la pregunta "¿no debemos imitar, hasta donde se pueda, a Aquel que 'pasó haciendo bienes'?", y luego diseñaba un programa de vida a partir de Mateo 25:31-46.

Pero Wesley no se conformaba con buenas acciones

14. "A Plain Account of Christian Perfection", *Works*, XI, 366-466.
15. Maximino Piette, *John Wesley the Evolution of Protestantism*, New York: Sheed and Ward, 1973.
16. "The People Called Methodist", *Works*, XIII, 304.

externas; buscaba la bondad interna. La meticulosidad de Wesley y sus compañeros en esta búsqueda de la santidad total ("de corazón y vida"), puede verse en la lista de "preguntas generales" que servían de guía a los miembros de Oxford para su auto-examen:

—¿pienso a menudo en Dios y dirijo a El mis alabanzas?
—¿mantengo cálido y firme mi propósito de obecerle?
—¿soy activo y celoso en hacer todo el bien que puedo?
—¿es la buena voluntad fuente de todas mis acciones hacia otros?
—¿es mi conversión tan útil como pudiera?
—¿expreso mi acción de gracias tan pronto como recibo algo placentero?
—¿cumplo con todas mis oraciones? ¿en qué espíritu?
—¿me he enojado o parezco enojado?
—¿he visitado a un rico antes que a un pobre?

Y todavía a ésta se agregaban las "preguntas particulares", diferentes para cada día de la semana. Las lecturas de libros sobre piedad medieval y la iglesia primitiva llevó al grupo a introducir el ayuno como práctica regular, e inspiró nuevas actividades, como llevar el sacramento a los enfermos y ancianos, enseñar a los niños (a los cuales Wesley dedicó tiempo y atención especial) y hacer sacrificios concretos como la calefacción en los largos inviernos ingleses a fin de ahorrar unos peniques para ayudar a otros (Heitzenrater, cap. V, pp. 112ss., 170-173).

ACCION Y HOSTILIDAD

El efecto de tal disciplina era doble: atraer algunos jóvenes que buscaban un cristianismo auténtico e integral y despertar críticas y hostilidad en otros, tanto en la comunidad eclesial como en la comunidad académica. Las críticas iban dirigidas especialmente a Juan Wesley a quienes algunos veían como "singular, caprichoso y formal". Le achacaban el número y calidad de sus amistades y hasta su hábito de dejarse el pelo largo (¡), pero sobre todo su manejo del tiempo y el dinero, especialmente su hábito de levantarse a las 4.00 a.m. Aquí nacieron los diversos motes con que el ingenio universitario les obsequió: "polillas de la Biblia", "sacramentarios", "hombres de supererogación", "hombres de la tristeza", "entusiastas" y finalmente "metodistas", que habría de quedar como identidad del futuro movimiento.

Sin embargo, todavía no había nacido un movimiento. Faltaba la experiencia liberadora de la gracia en Alders-

gate y el dinamismo engendrado en contacto con el pueblo en Bristol. Diez años de titánico esfuerzo no habían llevado a Wesley a la plenitud buscada ni habían producido el evangelista del Avivamiento. Heitzenrater dice en su epílogo:

> Wesley había agotado las posibilidades de las formas de pensamiento y estructura de las sociedades que se habían desarrollado en su tiempo, y se sentía insatisfecho. De hecho, la misma intensidad del intento de combinar la perfección de los pietistas, la devoción de los místicos, y el moralismo de los puritanos, dentro del marco doctrinal de la Iglesia de Inglaterra y la estructura organizacional de las sociedades religiosas, hacía más desesperada esta insatisfacción (p. 423).

Sin embargo, concluye Heitzenrater:

> Aunque faltaba un elemento dinámico del posterior metodismo, los años de Oxford establecieron una pauta de interés intelectual, espiritual y social que continuaría siendo una marca distintiva del movimiento wesleyano a través del siglo XVIII y más allá de él (p. 427).[17]

Al final de este período de diez años, Wesley aceptará la invitación a ir como misionero a las colonias de Norte América, continuando su búsqueda de autenticidad cristiana y miministerio efectivo.

Mientras tanto, siguiendo con nuestras notas al pie en este repaso histórico, quizás no esté de más notar que, aunque esta comunidad de base de Oxford se expresa hacia afuera en servicio a los necesitados, no es como muchas de las comunidades latinoamericanas de hoy, una comunidad de los mismos pobres unidos en solidaridad y compromiso para cambiar su situación y la de otros. Wesley percibió que la búsqueda de santidad pasaba por el prójimo y su lectura del evangelio le llevó hacia los pobres. Pero todavía seguía siendo un universitario de Oxford haciendo un trabajo por los pobres más que con ellos o desde ellos. Este último será el aporte característico y diferencial de muchas comunidades de base de los pobres hoy en América Latina.

IV. LAS BANDAS MORAVAS

INTIMIDAD Y COMUNION EN LA EXPERIENCIA EVANGELICA

La experiencia del "corazón ardiente" en Aldersgate, el

17. Ver "A Plain Account of Christian Perfection", *Works*, XI, 369; Sermon XVII.

24 de mayo de 1738, es la más conocida en la tradición wesleyana. A menudo se la interpreta como la "conversión" de Wesley. En todo caso sería su "segunda conversión", en relación a la de Oxford en 1725. En ella Juan Wesley llega a la experiencia de la "seguridad" interna de su salvación, a una vivencia de lo que los reformadores llamaban "el testimonio interior del Espíritu Santo".[18] En un análisis escrito muchos años después, Wesley describe esa experiencia como un pasar "de la fe de un siervo" a la "fe de un hijo". El hecho es que, a partir de ella Wesley predica con un nuevo fervor y certeza sobre la necesidad de una experiencia de perdón, la confianza en la gracia de Dios que nos justifica por la fe, y la seguridad de la presencia de Dios en nuestras vidas y de su adopción como sus hijos. Es esta insistencia en una experiencia personal de Cristo y este atrevimiento de prometer una seguridad que Dios quiere conceder a todos sus hijos, lo que sonaba de mal gusto en el ambiente racionalista y relativista (más concretamente deísta y latitudinario) de la Iglesia Anglicana y que llevó al cierre de los púlpitos para Juan Wesley a partir de entonces.

ALDERSGATE Y FETTER LANE

Aldersgate está íntimamente relacionado, antes y después, con los moravos. Porque fueron los moravos que Wesley conoció en Georgia y durante el viaje, especialmente Spangenberg en Savannah y Pedro Bohler en Londres, los que insistieron con Wesley en la necesidad y posibilidad de esta experiencia de seguridad interior.[19] A su vez, esta experiencia evangélica de la gracia está también relacionada con otra forma de comunidades de base: las *bandas* moravas. Ya en Georgia, seguramente en base a su experiencia anterior de Oxford pero también influido por las *bandas* moravas, Wesley comienza en su casa con un pequeño grupo para compartir experiencias y crecer espiritualmente. El mismo Wesley llama a este intento "el segundo surgimiento *(rise)* del metodismo".[20]

Ya de regreso en Londres, Wesley participa con mucha expectativa en la formación de la sociedad de Fetter Lane, originada al puro estilo moravo y bajo el liderazgo de Pedro Bohler, el 1o. de mayo de 1738, semanas antes de la experiencia de Aldersgate. Watson indica que Fetter Lane está a medio camino entre una sociedad religiosa anglicana y una

18. *Journal* 24-V-1738, *Works* I, 103.
19. *Journal*, enero-mayo 1738.
20. *Works*, XIII, 307.

banda morava. Wesley se unió a ella con gran esperanza de tener su comunidad de crecimiento y apoyo.

Las dos reglas básicas de esta sociedad eran la de reunirse semanalmente para compartir en la oración y confesión mutuas y la de aceptar como miembros a los que tuviesen el mismo propósito. Luego se dividían en bandas, de cinco a diez personas, según afinidades, según instrucciones y niveles de vida espiritual. Dice Watson: "Wesley debía a las sociedades religiosas la disciplina del metodismo, pero es a los moravos a quienes debía el concepto de cultivo espiritual, el guiar la fe evangélica a la madurez" (p. 272). Las prácticas moravas incluían las vigilias de oración y las fiestas de amor (ágape). En las "bandas" cada uno debía "hablar tan libremente como pudiera, sencilla y concisamente, sobre el verdadero estado de su corazón, con todas sus recientes tentaciones y victorias desde la última reunión". Los candidatos a miembros debían formar parte de una banda de prueba, en la que podía ser "asistido" por varios meses antes de su ingreso, y practicar la adminición de ser "totalmente abiertos, sin ninguna clase de reservas".

Las "preguntas generales" en toda reunión apuntaban hacia este ideal de apertura, intimidad y comunión:

1. ¿Qué pecado conocido has cometido desde la última reunión?
2. ¿Qué tentación has enfrentado?
3. ¿Has sido liberado?
4. ¿Qué has pensado, dicho o hecho sobre lo cual puedas tener dudas si es un pecado o no?
5. ¿Tienes deseo de conservar algo en secreto?

"Las Reglas de las Bandas y Sociedades" que fueron aprobadas en diciembre de 1738, iban más al fondo en la misma dirección. El líder elegido por el mismo grupo debía "hablar de su estado primero" y luego poner al grupo, por turno, las siguientes preguntas :

—¿Tienes el perdón de Dios por tus pecados?
—¿Tienes el testimonio del Espíritu en tu espíritu?
—¿Ningún pecado —exterior o interior— tiene dominio sobre tí?
—¿Deseas que se te hable de tus faltas?
—¿Deseas que al hacerlo vayamos al meollo y exploremos tu corazón hasta el fondo?

COMUNIDAD DE HERRNHUT

A las dos semanas de su experiencia de Aldersgate, Juan Wesley, con su característica persistencia, hace un peregrina-

je al mero centro moravo de Herrnhut. La comunidad morava por allí se ha refugiado de las persecuciones y luchas religiosas, en las tierras del Conde Zinzendorf, es descendiente de la antigua *Unitas Fratrum*, formada por los seguidores de Juan Hus, comunidades forjadas bajo la represión y la persecución. La comunidad que encontró Wesley bajo la dirección del Conde Zinzendorf estaba sometida a una disciplina interna que la convertía en una especie de institución monástica, dividida en grupos por sexo, estado y edad, y en subgrupos según su estado espiritual en "muertos", "despertados", "ignorantes", "discípulos dispuestos" y "discípulos en progreso". Las primeras divisiones forzosas y bajo supervisión, son llamadas *coros;* y las subdivisiones, asociaciones informales para la oración y la discusión de experiencias religiosas de no más de dos o tres personas, son llamadas *bandas*, y están bajo la dirección de un "encargado de la banda" elegido por sorteo. Todos están bajo la dirección del Conde Zinzendorf e integrados a la parroquia del lugar (Bethelsdorf) como una "ecclesiola in ecclesia" (Watson p. 289).

Wesley escribió sobre esta experiencia:

> Fui extremadamente consolado y fortalecido por la conversación de esta gente encantadora. . . y volví a Inglaterra más plenamente determinado a dedicar mi vida a testificar del evangelio de la gracia de Dios.[21]

Sin embargo, Wesley tenía sus reservas sobre la autoridad absorbente del Conde Zinzendorf y el ambiente de secretismo que llevaba a la inmadurez y a la falta de responsabilidad mutua (Watson, p. 298). En cuanto a la sociedad de Fetter Lane, Wesley no estaba muy de acuerdo con la subdivisión en bandas y el nombramiento de *monitores*, que él consideraba innecesarios y perjudiciales: "cada persona en mi banda es mi monitor y yo lo soy de él, de lo contrario no vale la pena estar en una banda". Pero, sobre todo, lo que llevará a Wesley a la ruptura con la sociedad morava de Fetter Lane —especialmente después de su participación en el avivamiento evangélico y el contacto con las multitudes en Bristol— fue el "quietismo" moravo, su pasiva espera de la seguridad, su artificioso ambiente introvertido en medio de la sociedad. Al respecto dice David L. Watson:

> Las bandas, modeladas de acuerdo a la disciplina morava, presuponían un ambiente de cambio externo e interno que los nuevos convertidos metodistas a diferencia de los habitantes de

21. *Works*, XIII, 307.

Herrnhut, no tenían la oportunidad de efectuar en su propio contexto social. Una de las contribuciones más importantes hechas por Wesley a la tradición cristiana es que, confrontado con la alternativa de buscar absolutos doctrinales y de conducta, o aceptar pragmáticamente la conducta humana en su realidad social, él sin dudar optó por lo último. . .[22]

Una vez más, su pragmatismo salvó a Wesley. Esta vez le salvó de caer en el quietismo y conformarse con una comunidad de base que cultiva la intimidad y la comunión como objetivo final. Wesley había llegado ya a la conclusión de que la fraternidad cristiana era esencial, y la disciplina fundamental, pero no como un fin en sí sino como instrumento de la misión: "la propagación de la santidad bíblica por toda la tierra", para usar la expresión que será formulada más tarde en la conferencia anual de 1744. Si así no hubiera sido, las sociedades metodistas, como pasó con varios descendientes de las comunidades de base bohemias y husitas, habiendo "empezado como comunidades de base" habrían "llegado a ser comuniones cerradas".[23]

V. LAS SOCIEDADES METODISTAS Y "REUNIONES DE CLASE"

ESTRUCTURA DE DISCIPULADO Y MISION

Bristol 1739: "tercera conversión de Wesley y surgimiento de la "sociedad metodista unida" y las "reuniones de clase". Bristol no era Oxford, ni Georgia, ni Epworth, ni mucho menos el aislamiento bucólico de Herrnhut. Bristol era el epicentro de la doble revolución agrícola e industrial del siglo XVIII, con sus campesinos desplazados con sus artesanos y obreros, sus mineros y comerciantes, en uno de los centros vitales del Imperio Británico en plena expansión manufacturera y comercial.

Será bueno recordar cómo Wesley llegó a Bristol, en otros de sus providenciales encontronazos con la realidad. George Whitefield, uno de los compañeros de Oxford, convertido en el más grande evangelista del avivamiento evangélico en América y en Europa, estaba al centro de un gran movimiento de masas que respondía a su encendida predicación evangélica. Deseando volver a América para conti-

22. Watson, pp. 105-106, *Minutes* 1:23, *Works* XI: 402-403.
23. Ver A. William Cook, *The expectation of the Poor*, p. 357, cotejar con los tipos de Gurvitch y Aliciano sobre "comunidad" y "comunión", pp. 185ss.

nuar con su evangelismo itinerante, no quiso dejar abandonadas las multitudes motivadas por el evangelio, e hizo un solemne llamado a Juan Wesley que se encontraba en Londres, meses después de su experiencia de Aldersgate:

> Si Ud. estuviera aquí antes de mi partida, sería lo mejor. Muchos están maduros para las bandas. Yo dejo eso enteramente en sus manos. Yo soy sólo un novicio; Ud. está familiarizado con las grandes cosas de Dios. Venga, le ruego; venga pronto. Yo he prometido no dejar esa gente hasta que Ud. o alguien venga para suplir mi lugar.[24]

Wesley creía que Dios puede hacer conocer su voluntad a través de circunstancias y amigos, y fue.

CONVERSION DEL PUEBLO

En Bristol, Wesley estaba en diario contacto con las masas marginadas de la sociedad y de la Iglesia. Esto significó un cambio radical en su ministerio y en su enfoque, finalmente en su propia teología. Fue en Bristol, donde, cuando los púlpitos se cerraron, predicó por primera vez al aire libre desde la tumba de su padre. Desde entonces hablaba a miles cada día en distintos puntos de la ciudad, en zonas aledañas y en poblaciones cercanas. El, que según propia confesión, ¡hubiera considerado un pecado salvar almas fuera del templo!

Albert Outler, el distinguido erudito wesleyano de Perskins, considera este período y este proceso una especie de nueva conversión de Wesley y el verdadero comienzo del movimiento metodista. En sus conferencias sobre "Evangelismo en el Espíritu Wesleyano", dice Outler:

> Aldersgate había encendido su corazón pero no le había enseñado cómo comunicar el evangelio y cómo guiar a los hombres hacia la santidad. ¿Cómo podemos entender ese extraño florecer tardío en la proclamación de Cristo, ese derrame del Espíritu Santo fuera del programa?
> Aquí hay un misterio que yo no pretendo entender. . . pero hay algunos aspectos importantes de esta transformación de un evangelismo estéril. . . a un éxito sin precedentes. . . que puede ser analizado para nuestros propósitos (evangelísticos).
> El primero de ellos es la conversión de Wesley de la pasión a la compasión de su emoción dominante, el cambio de un duro zelo-

24. Luke Tyerman, *The Life of the Reverendo George Whitefield*, 2 Vols. New York: Randolph, 1877; Cf. John Wesley, *Works* 1: 176; Watson, pp. 301-302, n. 4.

te del Juicio de Dios a un simpático testigo de la gracia de Cristo, de un severo criticón a un pastor efectivo, el cambio de la arrogancia a la humildad.

Y Outler apunta precisamente al contexto y las experiencias en Bristol como la matriz de esa conversión y de una nueva perspectiva evangelística y pastoral:

> El evento signo de esta notable conversión. . . fue el bochornoso descenso de Wesley a la predicación al aire libre el 2 de abril de 1739. Este fue un evento aún más significativo para el avivamiento de Aldersgate —aunque, naturalmente, sin Aldersgate, *esto* hubiera sido difícilmente posible. Fue una experiencia demoledora para el caballero de Oxford que hasta ahora se había preocupado de "liberar su propia alma" más que las necesidades e inclinaciones de los demás.
> Su pasión por la verdad se había transformado en compasión por las personas.[25]

NUEVA PRAXIS PASTORAL

Bristol no sólo ofreció a Wesley un diferente contexto humano; el movimiento evangélico planteó a Wesley nuevos desafíos pastorales que exigían nuevas e inesperadas respuestas. Es interesante ver cómo, literariamente, el surgimiento de las sociedades metodistas y la "reunión de clase" fueron el resultado de la praxis, una nueva interacción de la teología y la práctica pastoral de Wesley.

Dejemos que el propio Wesley nos relate cómo nació la "sociedad unida":

> Muchos de los que nos habían oído predicar comenzaron a reclamar que nosotros les habíamos traído "cosas extrañas a sus oídos" (que luego habían podido verificar en las Escrituras). . . inmediatamente se vieron rodeados de dificultades, el mundo se levantó contra ellos: vecinos, extraños, conocidos, parientes, amigos empezaron a decirles: "no exageren, van a terminar destruyéndose a sí mismos", "la mucha religión enloquece a la gente".
> Unos tras otros vinieron a nosotros, preguntando qué podían hacer, siendo apremiados por todas partes. . . Les aconsejamos. "fortalézcanse unos a otros. . . hablen entre Uds., todo lo que puedan. . . oren fervientemente los unos con los otros, para que puedan perseverar hasta el fin y ser salvos".
> Ellos dijeron: "pero también queremos que Ud. nos hable a menudo, que nos dirija y estimule, que nos aconseje en nuestras ne-

25. Albert Outler, *Evangelism in the wesleyam Spirit*, Nashville, Tidings, 1971, pp. 18-20.

cesidades y que ore con nosotros además de orar por nosotros. Yo les pregunté ¿quiénes de Uds. quieren esto? dénme sus nombres y direcciones. Así lo hicieron. Pero no me di cuenta que eran demasiados para que yo pudiera hablar con cada uno de ellos. Así que les dije: Si quieren vengan todos los jueves por las noches y yo con gusto pasaré con Uds. un tiempo de oración y les daré los consejos que pueda".

"Así nació", concluye Wesley, "sin previo designio de nuestra parte, lo que más tarde habría de llamarse una *sociedad*, un nombre bien inocente y muy común. . .[26]

El origen de las "reuniones de clase" —lo más distintivamente metodista— fue igualmente pragmático y hasta prosaico. Bristol planteó la necesidad de tener un local de reuniones para la gente que respondía a la predicación evangelística, ya que las iglesias se habían cerrado al movimiento de avivamiento. También en 1739, se decidió la adquisición de lo que luego se llamó el "Nuevo Salón" (New Room). En 1742 se planteó el problema de terminar de pagarlo, problema mayúsculo, teniendo en cuenta que a la gran mayoría del movimiento metodista estaba formado por las clases populares con menos recursos. Un Capitán Foy ofreció una idea inspirada: que cada miembro de la sociedad contribuyera con un penique por semana para pagar la deuda. Pero, inmediatamente se observó que habrían muchos que no podrían dar ni aún esa mínima moneda. Foy propuso que se dividiera la sociedad en grupos de diez o doce y él se ofreció para recoger los peniques de uno de esos grupos, y cubrir la diferencia de los que no pudieran pagar. Otros ofrecieron hacer lo mismo, y la sociedad se dividió en grupos de doce, con un líder encargado de visitarles semanalmente para recoger el penique. Lo que sucedió fue que los líderes empezaron a conocer mejor los miembros y sus familias, así como sus problemas y necesidades, que luego compartieron con Juan Wesley. Este vio inmediatamente las implicaciones: "esto es exactamente lo que necesitamos; los líderes no sólo pueden recibir las contribuciones, sino también velar por las almas de los hermanos". Así que como dice David L. Watson, "lo que comenzó como un expediente financiero pronto se presentó como una oportunidad de supervisión pastoral" (p. 315).

NACE "LA UNION DE CLASE"

De la visita semanal a los miembros se pasó naturalmente a la próxima etapa: la reunión semanal del grupo; y así nació "la reunión de clase", que había de dar estructu-

26. *Works*, VIII, 249-250, Watson 307.

ra y consistencia a movimientos metodistas, a diferencia de los avivamientos pasajeros e inestructurados como el que representaba el carismático predicador George Whitefield. "Acababa de surgir", dice Watson, el modelo eclesial metodista: un concepto inclusivo de la salvación, en el cual las personas participaban con responsabilidad; y un formato de fraternidad cristiana basada en las realidades del mundo: "la reunión de clase" (p. 313).

Aquí se puso de manifiesto el genio organizativo de Juan Wesley y su integración con la teología wesleyana de la justificación y santificación. Por un lado, las sociedades eran abiertas a todos, sin distinción, sin divisiones doctrinales o sociales —y Wesley intuía que las barreras doctrinales a menudo eran barreras sociales— (Watson 310-312, 243ss). Por eso la única condición para entrar a las sociedades era "el deseo de salvación y de huir de la ira venidera" ¡bastaba el *deseo* para ingresar a esta comunidad de fe! Pero la organización de las "reuniones de clase", como una verdadera "ecclesiola in ecclesia", proveía la oportunidad de una disciplina bien concreta, personal y de grupo. De ahí surgieron las "reglas generales", en las que se estipulaba que "se esperaba que los que continúen en esa sociedad expresen su deseo de salvación. . . 1) absteniéndose de toda forma de mal, especialmente los que más se practican. . . 2) haciendo bien a todos. . . a sus cuerpos y a sus almas. . . y 3) cumpliendo las ordenanzas a Dios. . . el culto, las Escrituras, la oracion, la comunión. . . y en cada uno de esos puntos venía la lista de cosas bien concretas y específicas de un estilo de vida cristiana con el contexto del siglo XVIII".[27]

El modelo iniciado en Bristol fue adoptado también en Londres y luego por todas las sociedades que se iban formando.[28] La clase se constituyó en un compañerismo dinámico de discipulado y un instrumento para la misión. Wesley señala que los miembros comenzaron "a llevar los unos las cargas de los otros", "hablando la verdad en amor crecían en todas las cosas en aquel que es la cabeza, Cristo".[29] La clase, con sus líderes responsables ante el propio Wesley, y su integración a la sociedad local, y luego con sus predicadores itinerantes vinculados a través de circuitos y distritos, y su conferencia anual de predicadores reunidos con Wesley, era la célula de una red de relaciones de mutua responsabilidad, integrada en un cuerpo de fraternidad y su-

27. *Disciplina de la Iglesia Metodista*, Buenos Aires, Methopress, 1960.
28. "Thoughts on Methodism", *Works*, XIII, 259.
29. "A Plain Account of the People Called Methodists", *Works*, VIII, 253.

pervisión pastoral. En las actas de la célebre primera Conferencia Anual de 1744, se llama a las "reuniones de clase" "un medio de gracia prudencial".[30] Aunque no "esencial al derecho divino".[31]

EVANGELIZACION HACIA ADENTRO

La "reunión de clase" no es, sin embargo, solamente un instrumento de discipulado y supervisión pastoral: es un instrumento para la misión, la cual es definida como "la reforma de la nación y en particular de la Iglesia, y la propagación de la santidad bíblica sobre la tierra".[32] Del mismo modo, la 'Sociedad Unida es definida por Wesley como "una compañía de personas que tienen la forma y buscan el poder de la santidad". Lo que traducido significa: una compañía de cristianos nominales que buscan una experiencia cristiana auténtica y distintiva. O sea, en términos de nuestra situación latinoamericana actual: una comunidad de base, formada por gente que participa de la religiosidad popular y que busca una nueva comprensión y vivencia del evangelio y su poder para la vida personal y la sociedad.

De donde venimos a una extraña constatación: que la evangelización para Wesley (y él no usó nunca la expresión "evangelismo" o "evangelización"). En el contexto de la cristianidad inglesa del siglo XVIII es, fundamentalmente ¡la evangelización de los cristianos! De los que "tienen la *forma* y buscan el *poder* de la piedad".

Con esto llegamos al umbral de lo que tiene que ser nuestra tarea de relectura de nuestra herencia wesleyana, desde éste nuestro contexto latinoamericano, que es también, como el de Wesley, un contexto revolucionario, represivo, y de cristianidad que necesita ser reevangelizada. Pero, una relectura que tenemos que hacer, no desde una Iglesia establecida y mayoritaria como la Anglicana y la Católica Romana en nuestro contexto, sino de una iglesia minoritaria. Y para hacer más compleja nuestra ubicación y relectura, desde una pequeña iglesia que un día secta[33] y "sociedad", pero que ahora se autodefine como una iglesia completa (parte de la iglesia universal, heredera de la totalidad de la fe cristiana), y que quiere reasumir el compromiso y la disciplina más propios de una "ecclesiola in ecclesia" que de una iglesia inclusiva. . . ¿Cómo hacerlo? He aquí nuestro dilema.

30. *Minutes*, I;18.
31. *Works*, VIII, 254, 260.
32. *Works*, V. 212, 375-376.
33. Ernst Troeltch, *Social Teaching of the Christam Churches*, 2.461 D.L. Watson, *Op. cit.*, pp. 365-367.

Sección III:

Vivencias del Metodismo en el contexto latinoamericano

Misión y proyección de la Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia

Zacarías Mamani

I. INTRODUCCION

La Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia es miembro del pueblo peregrino de Dios y originado por Jesucristo, quien irrumpe en la historia con los acontecimientos de la cruz y la resurrección que celebramos todos los cristianos.

Somos una parte de la Iglesia de Jesucristo, constituida bajo la autoridad de las Sagradas Escrituras, con el propósito fundamental de dar testimonio de El. No creemos ser poseedores de una verdad exclusiva; no nos sentimos llamados a una labor proselitista o sectaria. Nos consideramos herederos de una larga historia en la que participan muchas Iglesias y grupos cristianos. En particular, del movimiento evangélico que aflora en el siglo XVI con la reforma protestante, y del movimiento de renovación espiritual calificado como "metodista", el cual se inicia en Inglaterra en el siglo XVIII, y que ha dado lugar a la conformación de una familia numerosa alrededor del mundo.

Nuestra lealtad es a Jesucristo y a su Evangelio: un Evangelio integral que es "para todos los hombres y para todo el hombre". Por consiguiente, nuestra lealtad es también al hombre, y específicamente al hombre boliviano —en nuestro caso—, a quien está destinado este Evangelio liberador y a quien deseamos servir en el nombre de Jesucristo.

Por eso, la Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia, desde su fundación a principios de este siglo, se interesó en las necesidades del hombre boliviano: la educación y la salud. Para atender lo primero se introdujeron nuevos métodos y sistemas en sus instituciones de servicio, y se crearon escuelas primarias y vocacionales en las áreas rurales. En el campo de

la salud, se crearon clínicas y postas sanitarias que llegaron a los lugares más recónditos del país.

Durante los últimos años la Iglesia ha triplicado su membresía. Paralelamente se han multiplicado los nuevos programas de servicio: alfabetización, enseñanza vocacional, centros estudiantiles, cooperativas agropecuarias, centros de experimentación agropecuaria, etc. En estas tareas ha aunado sus esfuerzos de servicio con las Naciones Unidas, con la Iglesia Católica y otras agrupaciones para solidarizarse con el hombre desheredado de sus derechos civiles y legales.

La Iglesia Metodista de Bolivia se proyecta con fe y esperanza, consciente de continuar la misión evangelizadora integral, a partir de la realidad específica boliviana de pobreza y marginación.

En el presente trabajo enfocaremos tres elementos principales de la vida y acción de esta Iglesia: el aspecto histórico, la misión contextual y la proyección hacia el futuro.

II. ASPECTO HISTORICO

Antes de adentrarnos en el aspecto histórico de la Iglesia Metodista boliviana, mencionaremos algunos parámetros nacionales.

Bolivia es un país con 6.000.000 de habitantes, de los cuales el 70 o/o son nativos de la cultura indígena antigua. El país ha sido favorecido con abundantes recursos naturales y posee una gran variedad de condiciones climáticas, no obstante, sus habitantes viven en la pobreza extrema. Políticamente ha estado por cerca de veinte años bajo gobiernos militares de facto. La religión oficial es la católica, aunque existen unos setenta grupos de denominaciones y sectas cristianas con sedes matrices en el exterior, generalmente en los Estados Unidos.

La historia de la Iglesia Metodista de Bolivia tiene dos etapas claramente delineadas: la etapa de una Iglesia colonial, fundada por misioneros extranjeros, con una conciencia de Iglesia dormida y por largo tiempo liderada por misioneros estadounidenses y mestizos bolivianos; y la etapa de una transición hacia una Iglesia auténtica desde sus bases reales, con una posición social clara a partir de la llamada "insurgencia aymara".

La obra metodista en Bolivia se inserta originalmente dentro de un cuadro misionero estadounidense. Fue fundada por Francisco Harrington, misionero estadounidense proveniente de Chile, en donde había trabajado desde 1895.

Durante los años 1899 y 1906, varios acontecimientos

políticos hicieron posible la entrada del metodismo en Bolivia. La revolución de 1899 llevó al gobierno al Partido Liberal que renovó las leyes que prohibían la predicación del Evangelio. En 1906, una nueva Constitución permitió el libre ejercicio de la religión, y en el mismo día que fue promulgada (20 de agosto de 1906), se organizó legalmente la primera sociedad religiosa en La Paz.

En este primer momento la Iglesia estableció algunos colegios secundarios y un hospital, con la intención de servir y evangelizar a las clases medias, a la burguesía y al sector gobernante. Fue así como la Iglesia comenzó a ejercer su ministerio en los círculos sociales y culturales más privilegiados. La obra de evangelización entre los aymaras se inauguró en 1930, con la construcción de un templo en la ciudad de La Paz y con la apertura de una escuela para enseñarles castellano. Paulatinamente se organizaron centros de enseñanza en algunos otros sectores rurales.

En esa época de la historia latinoamericana aún existían signos de dominio del colonialismo español a través de su alianza con la Iglesia Católica que no toleraba la presencia de nuevas confesiones. Sin enbargo, ésta comenzó a perder su credibilidad frente al surgimiento de las nuevas influencias liberales y revolucionarias estadounidenses y protestantes. Parecía que se iniciaba una nueva etapa, no obstante, lo que despuntaba era una nueva dominación de mayor proximidad geográfica que utilizaba de nuevo el vehículo de la religión: ocurría simplemente el traslado del polo europeo al estadounidense. Es así como la apertura liberal en América Latina se inicia con la recepción de las Iglesias protestantes, al establecer las misiones estadounidenses su campo de acción en esta región americana.

Los personajes políticos de América Latina mostraban también su interés en las Iglesias evangélicas protestantes ya que muchos sectores seculares consideraban a la Iglesia Católica atrasada social y culturalmente, pues creaba dificultades políticas en el proceso de independencia debido a su compromiso con el colonialismo español. Citaremos algunos ejemplos: Sarmiento apela para que metodistas y presbiterianos, recién establecidos en Argentina, edifiquen sus esbeltos templos como símbolos del progreso cultural; en México, Juárez pide la llegada de misioneros protestantes para enseñar a los indios a leer, a fin de que ellos no continuaran perdiendo el tiempo en hacer velas para los santos. Es Bolívar, justamente en la Asamblea de Bolivia, en 1825, quien defiende el hecho de que la constitución que propugna no debería tener ningún artículo referente a la religión.

En 1895, el Ministro de Educación de Bolivia, entusiasmado con los planes de construcción de un colegio metodista semejante al de Iquique —English College— de la Iglesia Metodista de Chile, dice al misionero Francisco Harrington: "Mr. Harrington, si usted cumple su propósito, constuiré un monumento en su honor".

La expansión del metodismo en Bolivia es parte también de ese proyecto histórico liberal de incorporar la sociedad tradicional al mundo de la sociedad moderna, proyecto que a su vez se inscribe dentro del marco ideológico del liberalismo burgués. Es evidente que el proceso de desarrollo tradicional del estilo misionero, a través de la evangelización, de la educación y de la salud, reproduce y acentúa las relaciones de dependencia del mundo subdesarrollado para con las naciones ricas. En muchos casos, los colegios y hospitales metodistas recibían mucha más ayuda financiera y de personal que la propia obra congregacional de la Iglesia.

Durante el período inicial de la implantación de la Iglesia (1906 a 1956), todo el trabajo se reducía a la atención y supervivencia de los colegios (destinados a la educación, según esquemas estadounidenses, de la juventud privilegiada de Bolivia) y a un hospital. Una pequeña obra congregacional completaba la obra metodista de este período.

A partir de 1956, la dependencia económica y cultural respecto a los Estados Unidos se acentuó al incrementarse el número de misioneros estadounidenses cuando la Iglesia Metodista de los Estados Unidos decidió que Bolivia sería escogida como "tierra de decisión" por un período de cuatro años (1956-1960). Esto significó una gran inversión de recursos humanos y económicos. Los resultados fueron una gran inversión económica en propiedades mientras que el crecimiento de la Iglesia continuó débil. Los intentos de evangelizar a las clases medias no fueron posibles puesto que, por más de setenta años, únicamente se mantuvieron cuatro Iglesias de clase media a la sombra de las instituciones.

Aunque la aristocracia sentía especial simpatía por el protestantismo, sus intereses religiosos no eran suficientemente profundos como para guiarlos al compromiso evangélico. Por otro lado, para la mayoría de los nativos y campesinos, envueltos en una maraña de relaciones de dependencia, el culto protestante y su mensaje eran intelectualistas e individualistas. Estos últimos tuvieron acceso al protestantismo solamente por dos vías: las escuelas y los centros educacionales. En estas instituciones se ejercitaba cierta influencia cultural en favor de las ideas democráticas liberales. Durante esta primera etapa la oposición de la Iglesia Católica fue

muy drástica, provocando disturbios en las comunidades y pueblos conjuntamente con los terratenientes.

El fondo de la composición social y la dependencia económica de Bolivia, es en alguna medida diferente con respecto a otros países latinoamericanos. Bolivia tiene una mayoría de culturas indígenas nativas (el 70 o/o de la población). Este sector mayoritario siempre ha sido marginado injustamente, pero el fermento de una toma de conciencia de esa realidad siempre ha estado latente, y existía, entonces y siempre, una tensión constante en la búsqueda de la liberación y la justicia.

La etapa del surgimiento del nacionalismo boliviano se inició en la década de los años treinta con la guerra del Chaco (1932 — 1935), pues la victoria de Paraguay sobre Bolivia sacudió toda las estructuras del país, desequilibrando las relaciones sociales (semi-feudales) dominantes. Comenzaron entonces a organizarse algunos sindicatos campesinos de tipo moderno, así como nuevos partidos políticos, al tiempo que los movimientos de protesta se multiplicaron. Como resultado del Congreso Indio (1945), se aprobaron algunas medidas de protección al trabajador rural (los servicios personales gratuitos fueron abolidos, los terratenientes fueron obligados a abrir escuelas en las haciendas más grandes). La participación de los mineros en las luchas de reivindicación social se hizo cada vez mayor, aunque no siempre con éxito: en 1942, el ejército irrumpió en las minas, causando una verdadera masacer (Masacre de Catavi); este acto se repitió en mayo y en setiembre. Posteriormente, en junio de 1946, con el establecimiento de un gobierno reformista, se perdieron algunas conquistas de los campesinos cuyos movimientos se tornaron violentos.

El ganador de las elecciones de 1951, el Movimiento Nacional Revolucionario, encabezado por Víctor Paz Estenssoro, fue doblegado por las armas. Un año más tarde, con la victoria de la revolución de 1952, Paz Estenssoro volvió del exilio y asumió el poder.

En agosto de 1953 se promulgó el decreto de reforma agraria y la tierra fue distribuida en todo el país; los latifundios fueron legalmente abolidos y se nacionalizaron las minas de estaño. Pero la participación campesina, como fuerza política, fue neutralizada. Se operó la transferencia del poder de la élite tradicional a las manos del grupo del sector medio más dinámico para hacer el juego político, y en el cual estaban los intereses internacionales apoyados por grupos nacionales. Más tarde surgió otro grupo burgués enriquecido a costas de la revolución.

Todo este proceso afectó a dos tercios de la población boliviana, la mayoría de estracción indígena, y engendró la levadura de una nueva época de sufrimientos, revoluciones y represión de todo tipo.

Este contexto social y político afectó a una Iglesia de origen, contenidos y estructuras extranjeros. La historia de la Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia está marcada por el subdesarrollo del pueblo boliviano, subdesarrollo que debe ser comprendido ante todo como dependencia y marginalidad de los centros del sistema socio-económico del que formamos parte, especialmente de los Estados Unidos. La Iglesia Metodista, con sus términos y peculiaridades, reproducía esa dependencia, especialmente el esquema económico de la Iglesia Metodista Unida de los Estados Unidos. En cierta manera, esa inserción de la Iglesia Metodista boliviana en el mismo cuadro de dependencia en el que se sitúa el país, hizo despertar la conciencia y el celo de un sector de sus miembros —justamente los más marginados—, sobre la estructura social del país y la estructura de la propia Iglesia. Sin embargo, la Iglesia, como un todo, fue más lenta en reconocer el sentido real de las transformaciones políticas que ocurrían en esa época.

Otro aspecto histórico importante fue el aporte que los misioneros latinoamericanos de las Iglesias de Uruguay y de Argentina dieron a la formación de una conciencia nacional, si bien fue básicamente un apoyo a la Iglesia de clase media. La influencia más notable se dio a través de la formación teológica de pastores bolivianos en la Facultad Evangélica de Buenos Aires, el intercambio de pastores y médicos argentinos, y la presencia de dos obispos rioplatenses en la Iglesia Metodista boliviana.

Los años de 1959 a 1969 marcaron una etapa de sufrimiento de las mayorías nacionales. Precisamente como respuesta a esa situación, se fundó el seminario teológico en Montero, con la finalidad de preparar pastores con una educación media para que pudieran trabajar con las Iglesias rurales; comenzó así el crecimiento de la Iglesia como respuesta a la preocupación que algunos líderes tenían desde 1921. Uno de los misioneros, John Washborn, manifestaba a la Junta de Misiones de Nueva York: "Si tuviéramos que empezar en edificios alquilados como lo hicimos antes, tendríamos a la clase más baja del pueblo en la Iglesia, y tendríamos a la gente de clase alta en los colegios". En esta década de los años sesenta comenzaron a egresar los nuevos pastores del seminario nacional, que pasaron a ejercer su ministerio pastoral entre las mayorías marginadas, aunque su formación doctrinal era siempre de corte extranjero.

Al término del año 1969, con la nacionalización de la Iglesia, se adquirió una autonomía que trasladó la autoridad completamente a manos de los mestizos, se afirmó la jerarquía vertical y se garantizó la autoridad del clero en los puestos claves. Mientras esto ocurría, las bases populares de la Iglesia empezaron a darse cuenta que la estructura de ésta no les permitía el conocimiento profundo de la realidad interna de la Iglesia Metodista. No obstante, de todas maneras, la autonomía se afirmó.

III. LA MISION CONTEXTUAL EN LA DECADA DE LOS SETENTA

Una Iglesia que por más de sesenta años había vivido con un trabajo social desarrollado a la manera de una agencia de promoción de la cultura estadounidense, a través de sus colegios en La Paz y Cochabamba, y con una pequeña Iglesia de clase media que vivía en la tranquilidad, se enfrentaba ahora con una cantidad de Iglesias rurales campesinas que cuestionaban la misión interna de la Iglesia. Esta situación se tornó amenazante para los sectores de clase media. Evidentemente, la presencia de los campesinos pobres en la Iglesia era cuestionadora: ¿cómo la Iglesia Metodista podía cumplir una misión de servicio a través de los colegios, sabiendo que las clases medias tenían más posibilidades económicas que los pobres, y que eran muchos los pueblos marginados que necesitaban ese servicio?

Dentro de la composición social de la Iglesia Metodista boliviana, el 85 o/o de los miembros eran campesinos indígenas (70 o/o aymaras y 15 o/o quechuas). En la época en que se produjo la "insurgencia aymara", la Iglesia tenía un total aproximado de 6.000 miembros y los aymaras dirigían la corriente nacionalista. Ese sector, potencialmente decisivo en el cuerpo social de la Iglesia, había crecido en silencio hasta asumir, hacia 1970, un lugar preponderante al constituirse en el sector mayoritario sobre los castellanos y misioneros. Estos últimos habían continuado formando instituciones, pero entre tanto, la Iglesia aymara iba surgiendo subterráneamente.

Los aymara, con todo, insistían en que el movimiento no era sólo de ellos. En uno de sus documentos se afirma que también los quechuas y las Iglesias de habla castellana pobres participaban en las protestas y en el clamor por las reivindicaciones promulgadas en el Concilio Metodista Aymara, organizado en agosto de 1975. El documento dice:

En la membresía de nuestra Iglesia, los tres grupos étnicos mani-

fiestan su disconformidad con los líderes en las reuniones informales o de grupos. A veces lo hacen mediante circulares satíricas o la poesía. Otras manifestaciones son la apatía, el silencio, la renuncia a su membresía o la falta de participación en las Asambleas Generales o la Junta General. Es notable la diferencia entre el pastor asalariado y el no asalariado (pastor laico), entre los que ganan menos y los que tienen un salario alto. Hay disconformidad con las instituciones y empresas. Asimismo, la Iglesia local del área rural no tiene participación real en la elaboración de los reglamentos y estatutos después de la autonomía de la Iglesia (1969). Estos hechos han estado creando una úlcera dolorosa que lentamente ha ido destruyendo el cuerpo de la Iglesia.

Otro de los puntos observados fue el del Estatuto y Manual de Reglamentos, el cual mantenía una estructura de decisión vertical contraria al sistema de organización social de la comunidad aymara. A la altura del período mencionado, la protestas eran más frecuentes, y se manifestaba una progresiva toma de conciencia de la situación de la mayoría aymara y de su lugar en la vida de la Iglesia. Existía un enfoque cristiano distinto entre los miembros de habla castellana de la Iglesia y los aymara en relación a la misión evangelizadora de la Iglesia.

El movimiento aymara se organizó con propósitos definidos fuera del cuadro institucional de la Iglesia Metodista y en rebeldía contra ella. En 1975 surgió un grupo de reflexión que planteó tres objetivos: 1) crear la unidad entre las Iglesias metodistas aymaras; 2) hacer posible una representación real de los organismos de poder en la Iglesia; 3) preparar mejor a los líderes aymaras.

Seguidamente, se realizó el Primer Concilio Metodista Aymara que rechazó los estatutos y reglamentos de la Iglesia y proclamó como meta ser "una Iglesia profética en Bolivia y América". En torno al Concilio Metodista Aymara se organizó un Consejo de Aumatas (los ancianos o sabios).

Dentro de la estructura oficial de la Iglesia causaron estupor y crisis las actitudes adoptadas por la Iglesia de la mayoría. Se convocó de inmediato una Junta Extraordinaria; allí se formó un Comité Conciliador y se preparó una Asamblea General para discutir y analizar la situación.

Por otro lado, existía una base doctrinal para todo este movimiento. En 1970, y como producto de la realidad boliviana, la Iglesia había preparado oficialmente un manifiesto al pueblo de Bolivia; su contenido era un evangelio de anuncio y denuncia: anuncio de las buenas nuevas para la formación del nuevo hombre y denuncia de las condiciones deshumanizantes en que vivía el pueblo. En este documento se señala:

El evangelio es para el hombre integral completo. Nuestra mejor contribución a Bolivia como Iglesia cristiana es participar en la formación del hombre nuevo boliviano verdaderamente humanizado por el Evangelio de Jesucristo. En nuestras Iglesias evangélicas hemos intentado formar el hombre moral, intachable en su conducta, liberado de sus vicios; convertido en un elemento útil a la sociedad, honrado, trabajador, buen padre de familia. Pero el hombre cristiano es mucho más que el prototipo de la sobriedad. Es el hombre libre, sin alienaciones, consciente de sus posibilidades y de la responsabilidad de tomar su destino en sus propias manos. Es el hombre apasionado, con "hambre y sed de justicia", que, como su maestro, no ha venido para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate de muchos. Es el hombre reconciliado y reconciliador, que ha recibido un ministerio de reconciliación entre los hombres de parte de aquel que en una cruz "estaba reconciliando al mundo consigo mismo".

Es, finalmente, el hombre que ha nacido a la esperanza, que rechaza la resignación como una falsa virtud, y lucha contra toda estructura injusta que tienda a hacer del hombre un ser desfuturizado, unidimensional, sin esperanza.

La evangelización bien entendida como proclamación de la buena neuva y confrontación del hombre con el Evangelio liberador de Jesucristo, inicia al hombre en el camino de su plena humanización. Pero es menester complementar esa tarea de proclamación y confrontación con un esfuerzo sostenido y sistemático de educación y concientización del hombre boliviano. Por eso, consideramos que la formación de una conciencia crítica en el pueblo boliviano y abrir caminos de esperanza a los marginados de nuestra sociedad, es parte de la misión que Dios nos ha encomendado. En este sentido, el pueblo boliviano debe saber que nuestra comunidad cristiana comparte esta lucha por la liberación y la esperanza.

Después del manifiesto al pueblo de Bolivia, era necesaria también la renovación interna de la composición de la Iglesia Metodista boliviana. Las continuas demandas de participación de las Iglesias populares campesinas precisamente obedecerían a ese proceso de maduración.

De 1970 a 1975, se vivió la etapa de crisis entre el crecimiento de la Iglesia, el testimonio cristiano cuestionado, la estructura observada y la búsqueda de una nueva estructura de la Iglesia, búsqueda de una nueva Iglesia que todavía continúa. Todo esto en medio de una realidad social y política opresiva, un gobierno que reprimía al pueblo, una democracia secular casi nunca practicada y una injusticia permanente.

En la Asamblea General de la Iglesia, en 1976, fueron oficialmente cuestionados los estatutos y reglamentos, los cuales quedaron en suspenso por dos años (1976—1977). Esta fue, a su vez, la etapa de la "Iglesia en Concilio": no existió

obispo; solamente funcionó un cuerpo colegiado bajo una estructura provisional participatiba de diferentes sectores de la Iglesia.

Estaba también cuestionada la autoridad del pastor profesional, con preparación académica, frente al pastor local: el asunto era quién tenía más autoridad y qué clase de autoridad. Tradicionalmente, el pastor misionero era quien tenía toda la autoridad administrativa y pastoral. Esta posición pasó a los pastores mestizos y también a los pastores nativos, de manera que todos los pastores con preparación teológica se sentían con toda la autoridad para la administración de los bienes económicos y con toda la autoridad pastoral. Así, por ejemplo, cualquier cargo de autoridad en la Iglesia era siempre ejercido por un pastor.

Pero, a partir de 1976, los pastores tuvieron que comenzar a ocuparse más en la labor pastoral de consejería y supervisión de la Iglesia (esto a muchos de ellos no les pareció bien, y varios han terminado dejando el pastorado). Y es que la estructura de la Iglesia era clerical y vertical —aunque con algunos aspectos democráticos—, lo que garantizaba que siempre prevaleciera la opinión del clero y de la "minoría inteligente". Por ejemplo, una Asamblea General, máximo organismo de la Iglesia, se componía de un 50 o/o del clero (pastores) y un 50 o/o de laicos de las Iglesias locales, de manera que los puntos propuestos por el clero tenían más posibilidades de aprobación que los sometidos por los laicos. El artículo referente a este punto ha sido sustituido por uno que expresa que los delegados para la Asamblea General deben ser elegidos indistintamente entre pastores, laicos, mujeres y jóvenes, solamente observando la edad y la antigüedad de la membresía en la Iglesia. Esto también causó irritación a algunos pastores y sectores minoritarios de la Iglesia. En cuanto a los programas de servicios sociales, se había colaborado de una manera independiente, sin mucha relación con las Iglesias locales, hasta llegar a ser como una institución monstruosa aplastante para la Iglesia.

En el aspecto ecuménico, la Iglesia Metodista boliviana trabaja de una manera abierta, preocupada siempre por su fidelidad al Evangelio de Jesucristo. En este sentido, el 90 o/o de las Iglesias evangélicas existentes en Bolivia, guardan desconfianza a la Iglesia Metodista, especialmente a nivel de jerarquía. Se mantienen relaciones con la Iglesia Católica, la Iglesia Luterana de habla aymara y la Iglesia Bautista. Cabe señalar también otro aspecto que alienta a la Iglesia Metodista y es que sus trabajos, realizados abiertamente para el pueblo, conllevan la aceptación del pueblo boliviano a la Iglesia Meto-

dista. Es así como a los talleres y seminarios de análisis sobre la realidad boliviana acuden personas de diferentes Iglesias cristianas, a veces hasta dejando sus denominaciones, y esto causa críticas.

Concluimos este apartado refiriéndonos a una experiencia muy reciente. En el mes de enero del presènte año, recibimos una invitación para visitar a una comunidad de sesenta familias, que habían decidido convertirse a la Iglesia Metodista. Cuando llegamos al lugar, los encontramos leyendo la Biblia y cantando cantos cristianos. Para nosotros fue una sorpresa porque pensábamos que no practicaban el cristianismo. Preguntamos dónde habían aprendido esas costumbres y ellos nos contestaron que lo habían aprendido de la Iglesia Católica. Nosotros, todavía desconfiando, dijimos que sería mejor conversar con el párroco de su área. Ellos nos contestaron que ya habían obtenido el permiso para integrarse a la Iglesia Metodista. Entonces, llegamos al acuerdo de que ellos queden en un tiempo de prueba e información acerca de la Iglesia Metodista, al cabo del cual podrán integrarse plenamente.

IV. PROYECCION Y MISION

En términos de una proyección general, esta es la fidelidad al Evangelio de Jesucristo que consiste en un Evangelio de anuncio y denuncia en una situación concreta: Bolivia. Estamos también conscientes de las diversas espectativas que existen sobre la Iglesia en el país: unos piensan que la Iglesia Metodista es como una agencia de beneficencia; otros se preguntan si la Iglesia Metodista es verdaderamente cristiana, pero la mayoría del pueblo boliviano capta y está a la expectativa de lo que ella hace.

Internamente, los metodistas de diferentes capas sociales están con miras al futuro, por un crecimiento de la Iglesia en términos cuantitativos y cualitativos y una acción de servicio a la realidad boliviana en nombre de Jesucristo. Asimismo, la Iglesia proyecta mantener sus estructuras en movimiento, es decir, una estructura ágil. Este y otros puntos los pasamos a definir seguidamente.

1. LA EVANGELIZACION

La evangelización o misión de la Iglesia está proyectada por y para tres sectores: clase media, Iglesias sub-urbanas (obreros) e Iglesias rurales (aymaras y quechuas en su mayoría). A todos estos sectores se anuncia el mismo Evangelio con un

contenido integral para el hombre completo, o sea, la promoción y formación del "hombre nuevo". En esa evangelización, el Evangelio es denuncia y anuncio al mismo tiempo. En cuanto a la denuncia, la Iglesia mantendrá su voz profética, la firmeza de sus postulados y la continua toma de conciencia sobre las realidades y aspectos de la injusticia hasta que toda la comunidad descubra el origen del pecado, causante de la injusticia que impera en Bolivia. Para cumplir este objetivo, la Iglesia participará en los organismos que abogan por la justicia y los derechos del hombre.

Esta evangelización se proyecta a partir de la realidad cultural, de aquellos valores culturales dignamente humanos como son el sentido comunitario de cooperación, la expresión mediante la música autóctona, la valoración del idioma, en fin, la valorización general de las personas a partir de su cultura y costumbres. Para alcanzar los objetivos señalados, se realizarán campañas o jornadas evangelísticas en los diferentes lugares y épocas del año y se producirá material evangelístico.

El anuncio se proyecta en términos de la unidad de las Iglesias con otros organismos y denominaciones cristianas; la meta será evitar las divisiones de la Iglesias y comunidades.

2. EL MINISTERIO PASTORAL

La Iglesia Metodista tiene la necesidad de un ministerio pastoral acorde con la realidad boliviana y de un ministerio colegiado de todas aquellas personas consagradas para llevar el anuncio de la Palabra. También existe la necesidad de profundizar el conocimiento doctrinal de la Iglesia, más que el conocimiento de los principios y normas cristianas. Además, en este momento tenemos en la Iglesia dos tipos de pastores: pastores con preparación teológica —denominados pastores nacionales— y pastores laicos surgidos de las mismas Iglesias locales.

Para satisfacer estas necesidades del ministerio pastoral, se han organizado programas teológicos y seminarios, en los que los pastores nacionales comparten reflexiones teológicas y de administración eclesiástica con los pastores locales. La reflexión teológica, en sus diversos niveles, tiende a afianzar y profundizar la identidad cristiana que la Iglesia Metodista ha perfilado en su proyección eclesiológica. Esa identidad está determinada por la identificación con la liberación de los pobres y oprimidos de Bolivia. Se procura también promover en los pastores un espíritu ecuménico de unidad en torno a Jesucristo.

Por consiguiente, la educación teológica orientada al ministerio pastoral incluye los siguientes niveles:

*Preparación de pastores locales, adecuando esa preparación a la realidad existente en Bolivia.

*Investigación y reflexión teológica a partir de la realidad de la Iglesia y de la sociedad boliviana.

3. SERVICIO COMO TESTIMONIO CRISTIANO

En otras épocas, los programas de servicio tuvieron mucha o completa autonomía. Además, las personas que prestaban sus servicios a través de estos programas, con frecuencia no actuaban de acuerdo a los principios cristianos, lo que suscitaba numerosas críticas.

Frente a esta situación, la Iglesia decidió retomar su autoridad y control. Se colocó en los puestos directivos a cristianos que dieran testimonio de su fe, se replanteó la vocación de servir al más necesitado, se estableció un control administrativo más racional y se buscó terminar con todo nepotismo o favoritismo. De esta manera, se pretende que todo organismo de servicio de la Iglesia trabaje de acuerdo con los principios de la política de testimonio vivo del cristiano metodista, pero que al mismo tiempo promueva la autogestión y conscientización.

Esta reestructuración del ministerio de servicio requiere la preparación del elemento humano. En este sentido se desarrolla un programa de promoción y preparación de recursos humanos en las diferentes especialidades. En los sectores rurales también se están desarrollando programas variados de promoción agrícola, ganadera, cooperativa y sindical. Asimismo, se seguirá cooperando con los programas de solidaridad en lo referente a los derechos elementales del hombre y la asistencia a los perseguidos, conjuntamente con otras instituciones cristianas.

4. ESTRUCTURA DINAMICA Y AGIL

Por último, la Iglesia está decidida a mantenerse en una senda de auténtico movimiento cristiano, con una estructura mínima ágil y operable, y, a la vez, con una democracia comunitaria que garantice la real participación de las Iglesias locales. Actualmente, la estructura de la Iglesia Metodista boliviana comprende tres niveles en los que se aprueban y deciden las políticas y cambios necesarios, y estas instancias son: asamblea nacional compuesta por delegados de todo el país; asambleas distritales compuestas por delegados de las Iglesias

de los respectivos distritos, y asambleas de las Iglesias locales compuestas por todos los miembros de la respectiva Iglesia.

V. CONCLUSION

La Iglesia Metodista, como parte de la comunidad cristiana bajo la misión evangelizadora de Cristo para el hombre boliviano, está tratando de ser fiel a su maestro.

Somos conscientes de los errores cometidos involuntariamente por haber sido instrumento de la influencia cultural estadounidense, y haber servido en parte como canal de una ideología imperialista y dominante.

Somos conscientes también de la diferencia entre una religiosidad institucional y una misión evangelizadora, la acción histórica de Dios para todos los pueblos. Por eso reiteramos nuestra fidelidad a ese Evangelio profético de denuncia de los actos inhumanos y de las injusticias que se cometen en Bolivia contra las clases marginadas, y de anuncio de las buenas nuevas que son realizables para el pueblo.

La labor de la Iglesia es y será siempre el discernimiento del Espíritu de Dios a través del crecimiento espiritual cualitativo en términos de la visión del Reino de Dios: un ministerio pastoral desafiado, una Iglesia profética, una visión de unidad ecuménica, un servicio o diaconado humano y cristiano y un testimonio vivo en Cristo.

La Iglesia Metodista y todas las Iglesias cristianas en Bolivia están llamadas por Jesucristo a una perfección del amor como testimonio de ser el pueblo de Dios y signo del crecimiento pleno del Reino de Dios.

Apuntes para una historia de la irrupción de los pobres en la Iglesia en América Latina — La experiencia boliviana

Aníbal Guzmán

Los que tienen interés en conocer más de la revuelta aymara dentro de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia (IEMB), a fines de la década de los 70, podrán encontrar más información en el artículo "La Encarnación de Jesucristo entre los Aymaras" en el libro publicado por el DEI, en 1981, *Las Iglesias en la Práctica de la Justicia.* Quisiera dar algunos otros datos históricos que nos ayuden a interpretar mejor lo que ha sucedido en Bolivia.

No es por casualidad que en Bolivia tengamos una Iglesia metodista de las más progresistas en América Latina. Una Iglesia que ha mostrado con hechos testimoniales solidaridad con los pobres. Creo que en Bolivia se puso en práctica, desde el inicio de la preocupación liberadora en las Iglesias, con un compromiso claro y no solamente por la IEMB, sino también por los sectores progresistas de la Iglesia Católica. Bolivia es una gran fuente para la investigación sobre la participación de los cristianos en el proceso de liberación en América Latina.

Para empezar, creo que es importante enfatizar un punto: la manera de hacer teología.

De una manera general los latinoamericanos, y en forma específica, los aymaras metodistas, se definen por su experiencia, por la práctica teológica. Es decir, no solamente son las afirmaciones académicas o dogmáticas de los principios de la fe, como la identificación con los pobres, sino la práctica de estos principios en situaciones históricas concretas. Estos principios o marco teórico de reflexión bíblica-teológica, no ha sido expresada o levantada sistemáticamente por teólogos académicos, sino que ésta ha sido dada en la sencilla relectura bíblica cotidiana de las comunidades de base. Su punto esen-

cial es el hecho de que Dios se encarnó en el pobre Jesucristo, para la liberación de los pobres. En el movimiento aymara no había ni grandes teólogos o cientistas-sociales; sus líderes fueron pastores y laicos de humilde extracción, muchos de ellos aprendieron a leer en la Biblia y la exposición a la influencia bíblica, fue la que sentó las bases del movimiento aymara.

Esta es la gran diferencia con los centros académicos de la producción teológica, tanto en Europa y los EEUU. Para muchos de ellos es casi un sacrilegio hacer teología fuera de los centros de autoridad académica y eclesiástica. Para ellos es difícil entender que estos indios, con una tasa elevada de analfabetismo, sin haber pasado nunca por algunos de los grandes centros de reflexión teológica en el mundo, puedan estar revolviendo la preocupación teológica en América Latina y en el mundo. Como uno de ellos afirmaba en una de las reuniones del Instituto Metodista de Oxford en Inglaterra, después de una agresiva discusión con algunos representantes latinoamericanos, que lo que se hacía en América Latina era ética social y no teología. Considero que el quehacer teológico, cuando está desencarnado de la realidad, se puede convertir en una de las más peligrosas alienaciones que desnaturalizan la raíz misma del Evangelio que está asentado en la encarnación histórica de Jesucristo, en un mundo también concreto e histórico.

En mi opinión, cuando un exégeta o un teólogo, o quien sea, en el nombre de la reflexión sobre la participación de Dios en la historia de la salvación del hombre, se define por el análisis sistemático de los valores espirituales del Evangelio, que no se hacen en la historia, es como decía el profesor Pablo Freyre "sexología teológica sobre los ángeles". Creo que los hermanos aymaras, y no solamente ellos, sino una gran parte de los pobres y oprimidos de América Latina y otras partes del Tercer Mundo, nos han mostrado que la auténtica reflexión evangélica no está simplemente en los centros académicos y eclesiásticos, sino que ahora, por los designios de Dios, surge de los más humildes. Este es uno de los grandes puntos de contradicción que tenemos con algunos europeos y norteamericanos.

Dicho esto, entraremos a proponer algunas referencias históricas que nos permitan entender la situación de opresión en la que vive la mayor parte del pueblo boliviano, constituido por quechuas y aymaras en una proporción del 70 al 80 o/o. Tenemos que recordar que la economía boliviana está asentada fundamentalmente, y esto lo fue desde siempre, sobre la producción agropecuaria. Casi el 70 o/o de su población se dedica a tareas agrícolas y un 10 o/o a la producción mine-

ra y el resto vive en sectores urbanos dedicados a una insignificante producción industrial. En el caso de la membresía de la IEMB, 70 al 80 o/o de campesinos aymaras y quechuas se encuentran viviendo de la bajísima producción agrícola. (Ver art. "Encarnación JC en Pueblo Aymara", DEI, 1981)

Es necesario apuntar ciertos datos históricos para comprender mejor la condición del indígena en Bolivia, el espíritu indómito de los aymaras y, a la vez, entender mejor el proyecto misionero metodista.

1. ALGUNOS ANTECEDENTES HISTORICOS

1.1 DESPOJO DE LAS TIERRAS A CAMPESINOS QUECHUAS Y AYMARAS, Y FORMACION DE LOS LATIFUNDIOS FEUDALES EN EL SIGLO XIX.

Tenemos algunos antecedentes bastante bien conocidos de lo que fue la situación del aymara y del quechua durante la conquista y la colonización. Las referencias son más difusas durante el período de la guerra de la independencia y la formación de la República, debido a que la historia es contada desde la perspectiva de los historiadores criollos, es decir, los blancos y mestizos, el grupo social urbano que se apropió de la mayor parte de la tierra laborable que perteneció a los indígenas. La guerra de la independencia, en la que se afirma la libertad de los pueblos latinoamericanos, la niegan los movimientos indios aymaras y quechuas. La verdadera historia, relatada por los oprimidos, afirma que la creación de la república y la libertad proclamada para los indígenas, no es más que el cambio de patrón. Inclusive, de haberse endurecido las condiciones de sobrevivencia, especialmente por el despojo de las tierras sistemáticamente organizado por los gobiernos republicanos.

Durante el período de la conquista y el coloniaje, el indio fue sometido a una dura explotación en los centros mineros y en las haciendas. Sin embargo, pese a esto, se mantuvo y respetó la propiedad comunitaria indígena. En algunos casos la corona española, inclusive, defendió a los indígenas. Pero a partir del período republicano, se organiza sistemáticamente el despojo de las tierras indígenas, incluyendo las tierras comunitarias, (el ayllu), creándose los grandes latifundios en Bolivia desde mitades del siglo XIX hasta la revolución de 1952.

Es interesante leer las obras de revisión histórica que se están produciendo en los países andinos, y nosotros tenemos uno en la IEMB, el Pastor Alejandro Guachalla. Alejandro

escribió *La Verdadera Historia del "kollasuyo"* para los cursos de formación de cuadros medios campesinos en la IEMB en el sector aymara. Allí se cuestiona a todos "padres de la Patria". Prácticamente se los desconoce como a tales, sino por el contrario, representan la opresión para el pueblo aymara y quechua. Este cuestionamiento es correcto. En el fondo, los padres de la patria representaban intereses de grupos sociales que defendían sus intereses frente a la Corona Española y al fin la impusieron a la indefensa masa indígena en nombre de la libertad. Hay mucho que investigar en este punto y ya hay un movimiento de revisionismo histórico en los países andinos.

1.2 DESPOJO JURIDICO DE LAS TIERRAS INDIGENAS

La destrucción de las comunidades indígenas (ayllu) y la usurpación de sus tierras empiezan casi inmediatamente después de creada la República el 6 de agosto de 1825. Simón Bolívar, que ya había planteado bajo una mentalidad dominada por el liberalismo, en la ciudad de Trujillo, Perú el 8 de Abril de 1825, y con la pretendida acción de mejorar la condición del indígena, que la tierra de propiedad comunitaria sea convertida en propiedad individual. El 4 de Julio de 1825, en la ciudad de Cuzco, emitió un decreto que afectaba al Alto y Bajo Perú. En 1826, en la ciudad de Sucre, emite un decreto por el cual se ordena la inscripción individual de las propiedades y tierras indígenas comunitarias, con el fin de ayudar a elevar la producción y también levantar impuestos que ayuden a la naciente república. Se daba un plazo y quienes no inscribieran perdían el derecho a la propiedad, que a la vez podía ser demandada por otras personas que estuvieran dispuestas a hacerlas producir. Sin embargo, esta ley no fue aplicada sino después de 50 años durante las administraciones de Melgarejo y el General Ballivian, en la segunda parte del siglo XIX.

El 2 de Julio de 1829, durante la administración del Mariscal Andrés de Santa Cruz, se impone la contribución al indígena, mediante la legislación del pongueaje. Es un trabajo gratuito de los indígenas para los dueños de las propiedades a condición de que éstos contribuyeran a la educación del indígena.

Para el año de 1865-70, el 80 o/o del presupuesto nacional viene de las contribuciones impuestas a los indios. El presupuesto de la renta nacional era de 2.134.800.00 pesos, de los cuales 1.070.000.00 venían de las contribuciones indígenas, más diezmos y primicias. Pero durante la administración

del General Ballivian, y por Decreto, se dispuso que todas las tierras poseídas por los indígenas, sin excepción alguna, fueran del Estado. Y en el Artículo 1, para que éstos obtengan del Supremo Gobierno un título de propiedad particular, debieran abonar una cantidad que no bajara de 25 pesos y no pasara de 100 pesos, según la extensión y calidad del terreno y conforme a la apreciación que hagan los comisionados del Gobierno. Si los indígenas no recababan el respectivo título después de los sesenta días, serían privados del beneficio y los terrenos enajenados en pública subasta, previa tasación pasarían a manos productivas. Durante la subasta de estas tierras, en el año 1874, cuando se produjo la destrucción casi total de las comunidades, por ejemplo, Juana Sánchez, concubina del General Melgarejo, logró ochenta fincas alrededor del Lago con 100 leguas de terreno. Antes de ser afectadas estas comunidades en 1847, llegaban a 478.000 indígenas fuertemente organizadas y 11.000 comunidades libres, pero para fines de siglo, en 1900, ésta declinó a 250.000 indígenas situados generalmente en lugares improductivos y de difícil acceso; y para 1930 sólo habían quedado 502 comunidades con menos de 50.000 personas y con una productividad que inclusive era menor a la subsistencia.

A fines del siglo XIX se producía un nuevo auge de la minería, esta vez con el patrón del estaño. Inglaterra y Estados Unidos iban a competir en la posesión de las principales minas. Es el período de auge de la famosa familia Patiño, Hoschield y la familia Aramayo, quienes iban a organizar la producción y el control político del Estado Boliviano en un super-estado. Se cambia la estructura económica del país y pasamos de una economía agraria a una economía minera. El indio juega el principal papel como la mano de obra barata en la producción minera.

Es el período de la penetración de las empresas inglesas que construyeron los ferrocarriles desde los centros mineros hacia los puertos de Antofagasta y Arica y también juntamente con los primeros obreros que construyeron y administraban el ferrocarril llegaron los primeros evangélicos. Estos eran funcionarios del ferrocarril. Fueron los que organizaron las primeras Iglesias protestantes en la ciudad de Oruro y La Paz. También se organizaron las primeras escuelas y colegios de carácter técnico para preparar los contadores y tenedores de libros que trabajarían en las empresas mineras y el ferrocarril.

Después de la guerra del Chaco, en 1938, donde el indígena fue la carne de cañón en las inhóspitas arenas del desierto chaqueño, gestó una generación nueva, tanto entre militares como en la ciudadanía con una visión nacionalista de los

problemas bolivianos. El General Germán Busch, por golpe de Estado, tomó el Gobierno y en un famoso decreto de control de la exportación y las divisas, intentó una nacionalización de las minas y a la vez, con otro decreto garantizó la existencia legal de las comunidades indígenas. No se dijo nada acerca de la restitución. Murió en un suceso palaciego no explicado claramente.

En 1945 y durante la administración de otro militar con ideas progresistas, el Coronel Villarroel y despues del primer Congreso Campesino, por Decreto suprime el pongueaje, o sea, el trabajo gratuito que ofrecían los indígenas a los dueños de las grandes haciendas.

La generación del Chaco, después de una prolongada lucha, tomó el poder en 1952 bajo la dirección del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A este tiempo, la propiedad latifundista, por ejemplo en el Altiplano, era que un 60 o/o de la tierra pertenecía a las grandes haciendas y un 5 o/o era de propiedad comunitaria india. El 87.4 o/o de la población boliviana se dedicaba a la producción agrícola, en su mayor parte bajo este sistema feudal de las grandes haciendas usurpadas a los indígenas y todavía no producía lo suficiente para alimentar a la nación.

Toda la historia indígena en Bolivia está impregnada por estos tristes antecedentes.

1.3 INSURGENCIA INDIGENA

La insurgencia campesina, especialmente en el sector aymara, cuyo espíritu indómito persistió a través del tiempo, ni siquiera sucumbió a la dominación inca antes de la Conquista, juntamente con los sectores más indómitos de los quechuas en el valle de Cochabamba mantuvieron y mantienen una silenciosa inconformidad y parecen esperar el tiempo propicio. Uno de los levantamientos más organizados y que contribuyo para que el gobierno liberal llegara al poder fue el de 1899-1900, dirigido por los hermanos Willca Zárate. Con las promesas de restitución de sus tierras, los indígenas organizaron un contingente de campesinos que apoyaron la guerra de la federalización, es decir, la lucha entre los departamentos de La Paz y Chuquisaca por la hegemonía en la conducción del Estado. Después de cruentas luchas y alcanzado el poder el Partido Liberal, cuando los campesinos quisieron reivindicar la tierra, fueron cruelmente masacrados. Durante este Gobierno se produjeron una serie de masacres indígenas.

En 1927 hubo un levantamiento organizado en Chayanta, Potosí, donde se levantaron indígenas quechuas en deman-

da de tierras. Intervino el ejército masacrando especialmente a los indígenas jóvenes. Durante este período, el área de Corocoro era, en el Altiplano norte, una de las más rebeldes, y donde posteriormente se iba a iniciar la obra metodista.

2. LLEGADA DE LA OBRA MISIONERA METODISTA

2.1 En 1906, y después que el Gobierno Liberal anuló el decreto por el que se condenaba a quienes predicaban otra religión que no fuera la Católica con la pena de muerte y promulgó la libertad de cultos, llegó oficialmente el primer misionero metodista, el pastor Harrington. El 20 de Agosto de ese año fundó el American Institute en la ciudad de La Paz. Posteriormente, en el año 1912, se fundaría otro colegio semejante en la ciudad de Cochabamba bajo la dirección del profesor Frank Beck. Se firmó un convenio con el Gobierno, éste se comprometía con una subvención de $bls. 15.000.00 y durante varios años este colegio recibió la subvención del Gobierno Liberal. El objetivo era romper el monopolio de la Iglesia Católica en la educación. El contacto fue interesante. Una de las hijas del Presidente Ismael Montes se había educado en el Iquique College de Chile y por esta influencia el Presidente Montes pidió a la Iglesia Metodista organizar un colegio semejante en La Paz. Así los gobernantes liberales tenían acceso a una buena educación sin tener que recibir la influencia "clerical". La masonería fue un gran soporte para la entrada de las Iglesias protestantes.

Con el fin de protegerse de la fuerte persecución católica, se produjeron varias muertes y martirios. La Iglesia Metodista estuvo muy relacionada con las Embajadas Británica y Norteamericana. Además, también contaron con el apoyo económico e institucional de las empresas inglesas y americanas que trabajaban en las minas y los ferrocarriles. Una buena parte de los principales funcionarios del ferrocarril y las minas provenían de estos colegios y de las Iglesias evangélicas.

Paralelamente a la Iglesia Metodista, también ingresaba al país la obra misionera bautista de las Iglesias Canadienses. Durante mucho tiempo se mantuvo una estrecha colaboración con esta Iglesia y se organizó una estrategia para las obras misioneras en el país.

A fines de la década, el 20 se llegó a un acuerdo con la Iglesia Bautista para dividirse el "campo misionero". La Iglesia Metodista trabajaría en la obra educacional fundando colegios y la Iglesia Bautista en la organización de Iglesias, tanto a nivel urbano como rural. La Iglesia Bautista compró una pro-

piedad muy grande a orillas del Lago y allí organizó escuelas de capacitación y formación de líderes aymaras.

2.2 INICIO DE LA OBRA METODISTA ENTRE LOS AYMARAS

Por iniciativa del Profesor Frank Beck se inica la obra entre los indígenas aymaras, y, especialmente con el objeto de ayudarles en la salud. La obra metodista en el Altiplano boliviano siempre asistió socialmente al indígena en sus necesidades sanitarias y de producción, a diferencia de las otras Iglesias protestantes que sólo salvaban almas. Se ganó el respeto de los aymaras en el tiempo, pese a que el trabajo fue muy paternalista, como lo era en general la obra misionera.

Este misionero iba a regresar años más tarde a los EEUU y a la edad de 35 años empezar a estudiar medicina para servir a los más necesitados en Bolivia. Regresó a los pocos años y fundó la Clínica Americana (hoy Hospital Metodista). Trató de organizar en una forma más sistemática los servicios de salud para los marginados campesinos aymaras. Muchas veces sufrió apedreaduras, y amenazas de muerte por influencia de fanáticos sacerdotes; sin embargo, persistió en su tarea en forma muy generosa y con una solidaridad evangélica que, pese a los problemas ideológicos de nuestro tiempo, es deber de los metodistas reconocerlos en alta estima.

Por su trabajo y el acompañamiento de algunos pastores bolivianos como el pastor Néstor Peñaranda, una gran figura de la historia del metodismo boliviano, lograron organizar algunas de las primeras Iglesias metodistas aymaras en el Altiplano.

Dando un salto hasta 1930, encontramos que, en la ciudad de La Paz, se organiza la primera Iglesia metodista aymara urbana en una de las zonas marginales de la ciudad. Después de algunos años de trabajo, una de las características de la labor metodista fue la de crear aspiraciones de ascenso social, determinando que muchas familias aymaras migraran a la ciudad de La Paz en busca de mejores condiciones de vida. La obra misionera metodista siempre fue acompañada de la escuela, empujando la migración para completar estudios. En esta Iglesia se organizó una escuela, que hoy lleva el nombre de este mencionado insigne pastor metodista, Néstor Peñaranda. En algún momento alguien tendrá que estudiar la vida de este pastor, que, con todas las contradicciones y las luchas antimisioneras, fue uno de los pastores que marcó historia, no solamente dentro de la Iglesia sino también fuera de la misma.

La migración aymara hacia la ciudad no siempre ha producido líderes que se hayan identificado plenamente con el sufrimiento de su pueblo en las áreas rurales. Muchos de ellos llegaron a identificarse con los valores de la cultura blanca-mestiza urbana, produciendo un tipo de desplazamiento que condiciona negativamente en el tiempo contra su propio pueblo, convirtiéndose en el cholo, uno de los peores enemigos del indígena boliviano, así como lo afirman algunos antropólogos. Muchas veces este ascenso social produce lo que en el lenguaje altiplánico se llama el "vecino". El "vecino" es un personaje que controla el comercio de los pueblos altiplánicos, trata despectivamente al indígena y se aprovecha comprándole artículos baratos que produce el indígena, vendiéndolos en la ciudad de La Paz u otras ciudades con grandes ganancias y ofrece en venta artículos manufacturados de la ciudad o importados a precios altos. En el tiempo y por un proceso de acumulación de ganancias, se convierte en el camionero o intermediario que lucra en términos absolutos con la producción agrícola en el Altiplano. Este es un tema donde ya se están produciendo algunos estudios, pero merece una mayor dedicación en la investigación.

3. LA REVOLUCION DE 1952, INSURGENCIA POPULAR Y CONTRIBUCION METODISTA

3.1 Pasaron 46 años desde cuando se inició la obra misionera de la Iglesia Metodista y hace explosión un movimiento de insurgencia popular campesina que iba parcialmente a echar por tierra algunas de las estructuras feudales sobre las cuales estaba asentado el país. No fue un movimiento protagonizado y dirigido por los campesinos, sino por la clase media urbana progresista y como dijimos, gestado durante la guerra del Chaco y la lucha nacionalista posterior, la dirección del partido del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). La movilización campesina presionó fuertemente al MNR para que un año más tarde, en Agosto de 1953, se dictara la Reforma Agraria en el valle de Cochabamba, Ocureña. Los patrones del campo prácticamente habían sido expulsados, se promulgó el voto universal incluyendo el voto de la mujer, la movilización campesina a partir de sus bases fue muy intensa. Los metodistas, y más o menos, las otras Iglesias protestantes, contribuyeron con sus líderes que habían sido formados en las Iglesias. Especialmente el movimiento metodista, ya que esta Iglesia no solamente predicaba el Evangelio, sino que promovía una tarea social y de educación. Muchos de los líderes metodistas llegaron a las altas esferas de la direc-

ción de las centrales y sub-centrales campesinas, inclusive a esferas altas del Gobierno. La Iglesia Católica fue duramente afectada, como por ejemplo sus propiedades del convento de Santa Clara en el Departamento de Cochabamba que se estimaba poseía del 20 al 30°/o de las mejores tierras. Fue totalmente confiscada. Los obispos católicos contemplaron el panorama de esta insurgencia popular con mucha suspicacia y desconfianza, mientras que en el sector protestante, reiteramos, especialmente los metodistas, lo tomaron con términos totalmente positivos y hubo un gran apoyo al movimiento. Muchos de los misioneros no entendían totalmente lo que pasaba en el país, pero, con su tarea de servicio social acompañaron el proceso permitiendo que la Iglesia obtuviera una dinamica totalmente nueva. En varios informes se pueden leer los signos altamente positivos que produjo la Revolución de 1952, no solamente en la Iglesia Metodista, sino también en otras Iglesias que descubrían las grandes posibilidades de la predicación del evangelio. Es decir, una apertura inusitada para la obra evangélica, especialmente en el sector aymara. De 1952 en adelante se iba a producir un gran crecimiento de la Iglesia Metodista en el sector aymara y, posteriormente, en las zonas de colonización.

3.2 En 1954 la Iglesia Metodista de Estados Unidos en base a este movimiento de expansión de la Iglesia, decide declararla "Tierra de Decisión". Llegaron casi 70 parejas misioneras y con un gran apoyo de recursos para los trabajos de estas nuevas áreas, especialmente las de colonización, se inician las obras en el Departamento de Santa Cruz, Caranavi y el Chapare. En cierta manera, estamos reproduciendo las recomendaciones de la política norteamericana en cuanto al desarrollo del país en la línea de la descongestión de las áreas densamente pobladas en el Altiplano y cuya insurgencia es altamente peligrosa para la estabilidad del país, promoviendo así una migración a zonas subtropicales. Un hecho fundamental es la apertura de un camino a Santa Cruz de donde se descongestionan los valles de Cochabamba y en el Departamento de La Paz, Caranavi y Alto Beni también para llevar campesino aymaras.

Durante este período encontramos que la Iglesia Metodista está muy estrechamente ligada con la política norteamericana a través de un misionero que influyó en las principales decisiones de la política eclesial metodista. Este período también se caracteriza por el extremo paternalismo de los misioneros en relación a la obra indígena. En los sectores urbanos empieza a gestarse un espíritu nacionalista. El con-

trol de la Iglesia prácticamente estaba en manos de los misioneros, mayormente norteamericanos. En 1969 se produce la autonomía de la Iglesia; había ciertos matices de ruptura con los líderes y pastores urbanos, pero la ruptura casi total con la obra misionera tradicional se iba a producir con el levantamiento de los aymaras a mitades y fines de la década del 70.

3.3 La política norteamericana en relación a la del 52 fue inteligentemente llevada. El Gobierno de Estados Unidos no abandonó la revolución, sino, por el contrario, la apoyó, y mantuvo abierta su capacidad de negociación para encauzarla bajo sus objetivos, especialmente a través de la ayuda en alimentos y otros. Esta misma política se reflejó en la Iglesia Metodista y fue el período donde mayores recursos y personal hemos recibido. Tenemos que reconocer también que, entre este personal especializado vinieron muchos misioneros con una conciencia totalmente diferente a la obra tradicional, y que produjo un enfrentamiento entre misioneros progresistas y conservadores. Esta discusión era escuchada por los sectores urbanos y por los líderes aymaras. En el tiempo iban a producir sus frutos. Primero, la rebeldía urbana y, posteriormente, la revuelta aymara.

3.4 Si tuviéramos que evaluar los resultados de este proceso diríamos que hay partes positivas y negativas. En lo positivo, la Revolución de 1952 ha creado las condiciones de una madurez de conciencia en el campo de las causas que determinan la pobreza y la riqueza; y todavía está por hacerse lo que los aymaras llaman, la verdadera y auténtica liberación del pueblo boliviano. Es decir, que hay ahora en el campo una conciencia muy diferente a la que había antes de 1952, y que, progresivamente, está afectando a la mayoría campesina del país. Los campesinos ahora tienen conciencia de lo que significa un cambio social global y no simplemente un cambio social decorativo.

El sentido negativo de la Revolución del 52 es que la Reforma Agraria ha creado una mentalidad de pequeño burgués urbano; es decir, un campesino propietario de una tierra pobre e improductiva, pero que ésta le condiciona a defender los sistemas que legalizan esta tenencia, es decir, que produce un tipo de conformismo a una situación que no es propiamente la que abre expectativas de futuro para las mayorías más pobres y atadas a una tierra improductiva en el Altiplano boliviano, y en muchos minúsculos valles interandinos de los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca, Potosí y otros.

Las verdaderas tierras productivas del futuro se encuen-

tran en los departamentos de Santa Cruz, Beni y parte de La Paz, pero éstas ya han sido monopolizadas por los sectores más privilegiados; o sea, los que en otro tiempo fueron dueños de las tierras de los campesinos aymaras y quechuas, ahora se han apropiado de la buena tierra sub-tropical.

3.5 Estudiaremos con mayor detalle la revuelta aymara dentro de la IEMB, que como algunos la han llamado, es un prototipo de lo que puede suceder en el futuro en Bolivia. Es decir, que la mayoría quechua y aymara que al tomar conciencia de ser la mayoría y utilizando inclusive mecanismos "democráticos", se pueda alcanzar el control del poder político del país. Esto es algo muy idealista, pero lo contaremos como una posibilidad de esperanza dentro de la utopía por un mundo más justo.

4. LA CLASE MEDIA URBANA METODISTA

4.1 No fue extraña al proceso y simplemente haremos una breve mención de su participación. Debe hacerse un trabajo de investigación para identificar las diferencias y los puntos convergentes. Diremos en términos generales que los sectores urbanos metodistas, especialmente a nivel de sus líderes, relativamente han apoyado una línea progresista. Existen inevitables contradicciones que se dan por los intereses de grupos sociales en pugna, que son comprensibles dentro de la estructura social en la que vivimos.

4.2 Los orígenes de esta variable progresista se da a partir de la presencia de pastores y estudiantes metodistas argentinos que vienen de la Facultad Evangélica de Buenos Aires a hacer su práctica en las décadas del 40 hasta el 60. Trajeron siempre una renovada línea teológica con una marcada preocupación social y con un espíritu nacionalista con características críticas a la obra misionera norteamericana. Muchos de los principales líderes del movimiento de renovación liberacionista dado en ISAL pasaron por Bolivia. Sería larga la lista, pero su influencia fue muy marcada especialmente en los sectores urbanos. Uno de ellos, Alberto Meruvia, graduado en la FET, inició prácticamente el trabajo urbano organizando las Iglesias en la ciudad de La Paz a fines de la década del 40. Su influencia se prolongó por varios años por medio de algunos de los estudiantes que fueron a Buenos Aires por su influencia. Se produjeron una serie de enfrentamientos, especialmente con los misioneros, ya que éstos controla-

ban la Iglesia en términos casi absolutos. Algunos de ellos trabajaron en el campo pero no pudieron ajustarse ni comprender el trasfondo de las luchas sociales campesinas, por lo que se volvieron a las ciudades o salieron del país.

4.3 La contribución rioplatense culminó con la organización de ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina, a fines de la década del 60. A principios de la misma se había organizado otro grupo con similares característieas de preocupación social denominado Movimiento Social Evangélico Boliviano (MOSEB), este grupo tuvo una buena participación de pastores bolivianos pero tenía bastante influencia misionera. Medellín y la presencia del Ché Guevara alteró todo el orden establecido en las Iglesias, tanto protestantes como católicas. ISAL surgió de un grupo ecuménico de reflexión bíblica que se reunía en La Paz entre Iglesias católicas y metodistas por los años 1966-67. Nadie imaginaba la trascendencia que iba a tener el grupo. Su composición era de clase media urbana, mayormente religiosos católicos y protestantes, estudiantes y profesores universitarios inconformes con la manera de cómo se trataban los problemas sociales en sus Iglesias. La dirección del movimiento estaba en manos de sacerdotes jesuitas, oblatos y pastores metodistas, éstos últimos que habían sido formados en la Facultad Evangélica de Teología en Buenos Aires y que mantenían relación con el grupo de ISAL rioplatense. Hay un documento publicado por el Padre Gregorio Iriarte que relata este período para mayores referencias. Las principales actividades de ISAL se relacionaron con movimientos sindicales y partidos políticos urbanos. Había una cierta dirección campesina pero ésta era minoritaria. Sus principales relaciones eran con la Federación de Mineros cuyos líderes influyeron en este surgente movimiento de cristianos que buscaban poner en acción el compromiso de su fe.

4.4 Durante los años de 1969-71 movilizó a líderes religiosos católicos y protestantes, principalmente metodistas, sacerdotes y monjas progresistas. Sobre este grupo se organizó la Comisión Permanente de la Defensa de los Derechos Humanos.

En la Asamblea del Pueblo en Julio de 1970, los dos únicos documentos leídos fueron el Documento de ISAL y el de la Central Obrera Boliviana (COB). Dos de sus dirigentes, un sacerdote jesuita y un pastor metodista, dirigieron la palabra a la Asamblea, como un hecho inédito en la historia de las luchas sociales y los cristianos en Bolivia.

En Septiembre de 1970, por esta continua y permanente

influencia y efervescencia que se había dado en las Iglesias católica y metodista, fueron tomados presos cinco dirigentes de ISAL. Los sacerdotes jesuitas José Prats, Pedro Negre y Federico Aguiló; el sacerdote oblato Mauricio Lefebre y el pastor metodista Aníbal Guzmán, fueron expulsados del país. Un mes más tarde, en Octubre del mismo año, era derrocado el triunvirato militar y designado por los militares progresistas el General Juan José Torres, como presidente del país y su primer decreto fue cancelar la orden de expulsión de los religiosos y ordenar su retorno.

4.5 La IEMB publicó en 1970 su famoso documento "Un Manifiesto a la Nación". Este documento fue una de las influencias de ISAL en medio de la Iglesia. El manifiesto fue leído por el Obispo Arias en el Salón de los Espejos de la Casa de Gobierno al General Obando, pero aunque el documento expresaba una posición crítica y radical de los cristianos, al no tener un apoyo político de base, fue simplemente escuchado, y poco se tomó en cuenta, sino que sirvió posteriormente para desatar una persecución contra la Iglesia Metodista.

4.6 Otro hecho que produjo una controversia de grandes proporciones fue cuando la IEMB decidió cambiar todos los nombres de sus instituciones que llevaban el nombre "Americano" y que daban una falsa imagen de sus instituciones. Se produjo un conflicto en el Colegio de La Paz que aglutinó a los grupos más conservadores y tomando este pretexto atacó las posiciones de avanzada de la IEMB. Posteriormente, cuando triunfó el golpe militar del General Bánzer, fue la causa de expulsión de su director, el Doctor Gastón Pol y posteriormente al pastor Legrand Smith II. Los principales pastores metodistas fueron sistemáticamente atacados en periódicos, televisión y radio.

4.7 A mediados de 1971, ISAL se reunía en su Asamblea Anual en Cochabamba y producía un documento en el que clarificaba su posición como movimiento religioso y la alternativa socialista a partir de la fe cristiana. Este documento fue ampliamente discutido en la prensa y mereció dos editoriales del periódico católico "Presencia". En la Asamblea de ISAL participaron no solamente religiosos, sino los dirigentes jóvenes de los partidos políticos más importantes. En Agosto de 1971 se produce el golpe del General Bánzer, se desata una persecución contra los líderes religiosos progresistas. El Padre Mauricio Lefebre muere acribillado a balazos cuando conduciendo la camioneta de los padres oblatos recogía heridos en la ciudad de La Paz.

ISAL, como había afirmado ser un movimiento al servicio de los pobres, cumplida su misión, deja de serlo para renacer en otros movimientos como Justicia y Paz, Derechos Humanos y su influencia se deja sentir en varios partidos políticos. Muchos de sus actuales líderes participaron en el movimiento de ISAL, que ciertamente fue uno de los que puso las bases para la elaboración de la teología de la liberación, pero creo que esta no fue solamente reflexión sino que se formuló en la acción solidaria.

5. LA REVUELTA AYMARA EN LA IEMB

5.1 DE 1971 A 1976, PERIODO DE SILENCIO APARENTE

Hubo muchas dificultades para las Iglesias y algunos de sus líderes tuvieron que abandonar el país. En las Iglesias rurales y campesinas se iba a producir una nueva efervescencia, quién sabe con un contenido más auténtico que los que fueron asumidos por el movimiento urbano.

Los aymaras fueron tomando conciencia de su opresión al interior de la IEMB, que siendo mayoría absoluta no tenían participación en las decisiones de la Iglesia. Esta era controlada por sectores urbanos que representaban un 20 o/o de la membresía de la Iglesia, mientras que los aymaras eran el 80°/o. No voy a dar mayores detalles del movimiento; lo pueden leer en el otro artículo mencionado arriba, pero sí afirmar que este movimiento fue la culminación del compromiso que había hecho la IEMB con los pobres. Fue afectado y reformulado el modelo de Iglesia que había sido aprobado en la Declaración de Autonomía en 1969 por los sectores progresistas urbanos de la IEMB. Este movimiento hizo temblar las estructuras contradictorias de la IEMB. En varias circunstancias se llegó al borde de la ruptura.

La presión culminó con el nombramiento del primer Obispo aymara, el pastor Zacarías Mamani, fueron constituidos comités y organismos, porque el movimiento aymara desconocía los Estatutos y Reglamentos de la IEMB para organizar una Iglesia "más democrática".

La revuelta aymara explotó en 1975 durante las reuniones del Seminario de Capacitación de Laicos dirigidas por el Pastor Alejandro Guachalla, que posteriormente, en el mes de Julio de 1975, se convirtió en un Concilio Aymara, donde desconocieron las autoridades, Estatutos y Reglamentos de la IEMB y eligieron sus propias autoridades. Este movimiento parecía convertirse en una ruptura de la Iglesia, pero, posteriormente, después de arduas deliberaciones, se logró un acuerdo para llamar a una Asamblea donde el Obispo hizo re-

nuncia de su cargo y se eligió un Triunvirato todavía controlado por el sector urbano. En 1977 se eligió al Obispo aymara y se aprobaron los nuevos Estatutos y Reglamentos que habían sido mayormente estudiados en el Altiplano por las Iglesias aymaras y aprobados en la Asamblea Extraordinaria en 1977.

Hubo momentos críticos en el proceso donde parecía que se produciría la ruptura y división de la Iglesia, pero a pesar de tales problemas y peligros, se mantuvo la unidad. El sector urbano no tuvo otra opción que aceptar el hecho de que el poder de la Iglesia quedaba en manos de los aymaras. Pero los aymaras, a la vez, por la carencia de un liderazgo formado, tuvieron que apelar a líderes urbanos progresistas, que con las contradicciones de pertenencia a su clase social, apoyaron relativamente este movimiento.

5.2 LA REACCION DE LA CLASE MEDIA URBANA

Esta reacción se fue gestando lentamente en la medida en que el movimiento aymara afectaba sus intereses, especialmente cuando tocaron las instituciones educacionales urbanas. Tardó en salir a flote. Todavía no se ha hecho un análisis de esta situación, son simplemente apuntes que tendrán que ser analizados más cuidadosamente. Sin embargo, les propondremos algunos para la reflexión y discusión posterior.

Tardó cinco años en producirse esta reacción mestiza-blanca-urbana, y que lamentablemente, pretextando cuestiones ideológicas, fue apoyada por los sectores aymaras urbanos, también ya fuertemente influenciados por los intereses de estos grupos sociales y a la vez con un proceso de desclasamiento marcado. El Distrito de La Paz, mayormente urbano, ya había planteado en 1980 la Federalización de la Iglesia, es decir, que la IEMB fuera dividida en cuatro o cinco zonas y que cada cual eligiera su Obispo. En una o dos oportunidades fue discutido este documento y rechazado. Finalmente, a fines de 1981, este grupo decide tomar acciones y antes de la Asamblea de la IEMB nombran a su propio Obispo. Es elegido el pastor Adalid Verástegui, y con este elemento de presión se presentan a la Asamblea de la IEMB en Enero de 1982. La Asamblea rechaza y expulsa a todos los que constituían este grupo. Creo que eran constituidos por cuatro Iglesias urbanas aymaras y otras tres Iglesias de habla española.

Este grupo de La Paz pretendía controlar por esta regionalización de la Iglesia a las instituciones más fuertes económicamente y acusaban a los aymaras de racismo porque

controlaban por votación arreglada los organismos de la Iglesia y de estas infiltraciones por izquierdistas. Se produjo una lucha abierta de matices definidamente políticos, con huelgas de hambre, ataques verbales a las autoridades de la IEMB, amenazas de intervenciones y con una clara definición política anti-izquierdista. Este grupo denunciaba la infiltración de políticos de izquierda y pedía la renuncia de los cuatro ejecutivos, incluyendo el Obispo, denunciando que habían sido elegidos ilegítimamente. Es muy interesante apuntar que este grupo acusaba a los dirigentes de la IEMB, durante el gobierno de García Meza, de comunistas e izquierdistas, y cuando entró el Gobierno democrático de izquierda del Dr. Siles Suazo, la mañana del 11 de diciembre de 1982 aparecían carteles pintados en las paredes de los edificios contiguos al Colegio Metodista, y cuando se iniciaban las reuniones del Consejo Nacional de Coordinación, aparecían carteles acusando a las autoridades de fascistas. La opinión pública boliviana contempló una lucha interna de la IEMB con formas de partidos políticos. No hallaron ningún eco en la mayoría de las congregaciones e Iglesias de Bolivia.

Creo que no debemos asustarnos por los conflictos que hay que esperarlos cuando una Iglesia como la IEMB hace una opción por los pobres. Es natural que los grupos sociales afectados tengan que reaccionar y que en el encuentro y el conflicto de éstos y bajo la inspiración de Dios, se encuentren cauces de promover la justicia evangélica. Durante todo este proceso, y desde el momento de la inconformidad aymara con la situación de dominación, y cuando éstos levantaron su voz y su acción, el sector urbano siempre intentó minimizar el poder del voto democrático de la mayoría aymara. Nunca fue aceptada esta mayoría, y de una manera u otra, se confabuló para quitarle este poder de decisión, tratando que los votos fueran por distritos o por porcentaje de Iglesias. Sin embargo, el crecimiento de la conciencia de los hermanos aymaras ya podía captar este juego político y pudieron contrarrestarlo en forma madura y responsable.

5.3 LA SITUACION ACTUAL

Parece que el globo se ha ido desinflando y volviendo a los cauces normales de la vida interna de la IEMB. Desgraciadamente, esta situación paralizó a la IEMB en momentos cuando el país entraba por cauces democráticos y que la palabra y la acción de una Iglesia que verdaderamente se comprometió y solidarizó con los pobres, habría sido muy bien escuchada. Estas luchas internas en la Iglesia, relativizan los obje-

tivos y considero que debe darse una permanente reformulación de los mismos en base a las nuevas y desafiantes situaciones que se dan en América Latina. Creo que no debemos dejar que nos sorprendan estos acontecimientos, reitero la idea, porque se sobrentiende que la lucha por la justicia y por un mundo nuevo no se da de la noche a la mañana, sino que pasa por estas fluctuantes situaciones de retroceso y adelanto. Creo que para entender la problemática boliviana, como la de otras Iglesias en América Latina, debemos leer la historia del pueblo de Israel y la historia de los profetas. Toda su palabra está relacionada con los acontecimientos históricos que se dan en medio del pueblo y su palabra es una *palabra* plena e histórica en todos estos acontecimientos. Quienes piensan que la Palabra de Dios es simplemente un idealismo etéreo, ahistórico, no han comprendido todavía plenamente lo que implica la encarnación de Dios en la historia de los hombres.

Para terminar, presento un cuadro que ilustra esta angustiosa lucha por la presencia liberadora del Evangelio proclamado por el Señor Jesucristo a través de un proceso histórico en Bolivia. (Ver cuadro en página siguiente).

I E M B – LA IRRUPCION DE LOS POBRES

Años	Tipo de trabajo	Línea Teológica	Control y Estado Iglesia
1906 a 1925	Obra Misionera tradicional Obra educativa con clase media urbana alta.	Fundamentalista Pietista	Misioneros USA
1925	Inicio obra aymara Ancoraimes: Social-Predicación	Fundamentalista Preocupación Social	Misioneros USA Primeros Obreros Nacionales muy dependientes.
1930	Organización la Iglesia Aymara Urbana El Redentor, La Paz.	Fundamentalista Preocup. Social	Misioneros USA - Primeros Obreros Nac. dependientes de misioneros.
1945 a 1950	Obispos Argentinos - Llegada Estudiantes Teología Rioplatenses	Liberalismo Social Fundamentalismo Neo-ortodoxia Nacionalismo surgente	Misioneros USA Pastores Bolivianos Pastores Rioplatenses
1954 a 1964	Tierra Decisión - llegada masiva Misioneros USA, Argentina y otros países.	Liberalismo Social Neo-Ortodoxia Pietismo - Fundamentalismo. Conformación a la política de USA.	Misioneros USA surgentes Líderes Nacionales Urbanos
1965 a 1968	Surge ISAL	Inicio Teología Liberación en IEMB	Líderes Nacionales Urbanos
1969	Autonomía Iglesia	Neo-ortodoxia Búsqueda compromiso social	Líderes Nacionales Clase media urbana - Organización Aymara - Misioneros USA
1969 a 1971	Consolidación Iglesia Autónoma bajo control clase media urbana. Apoyo areas de colonización	Inicios Teología Liberadora Influencia ISAL	Líderes Nacionales Urb. - Aymaras empiezan a organizarse Surgen áreas coloniz. Misioneros dejan país.
1971 a 1974	Crecimiento de la Iglesia Aymara y zonas colonizadas	Teología Liberación implícita.	– Nacionales urbanos - Aymaras organizan encuentros laicos con crítica abierta a Líderes Igl. Nacional.
1975 a 1981	Revuelta Aymara	Teología Liberación Escrita.	Primer Obispo Aymara
1982	Reacción Sectores considerados urbanos y Aymaras urbanos	Teología Liberación por un lado, Conservador por el otro.	Aymaras con Líderes progresistas Urbanos

Metodismo en América Latina — El caso uruguayo

Emilio Castro

Nos proponemos analizar el proceso a través del cual el metodismo llega a América Latina por la mediación norteamericana, la influencia que recibe del medio ambiente, su presencia y los dilemas u opciones que enfrenta. Partiremos de alguna afirmación básica del movimiento wesleyano para ver muy rápidamente su adaptación a la situación de la frontera norteamericana y cómo al llegar a América Latina entra en simbiosis con el medio ambiente para constituir una realidad que tiene vínculos con la originada en la Inglaterra del siglo XVIII, pero que no puede ser entendida por una simple lectura de los escritos de Wesley y sus seguidores. El propósito de este trabajo es situar algunas preguntas fundamentales para la Iglesia Metodista en el día de hoy. Con esa historia, con esas mediaciones, ¿cuáles son las opciones que se nos abren?

Trataremos de limitar nuestras observaciones al caso uruguayo para evitar demasiada generalización. Sin embargo, será fácil comprobar que muchas de nuestras observaciones se ven con mayor claridad en otros países y en ese sentido la visión latinoamericana ayuda también a comprender mejor una situación nacional concreta.

I. Juan Wesley es altamente apreciado por su actitud ecuménica. El movimiento metodista del siglo XVIII fue un intento de renovación de la vida total de la Iglesia, en particular de la Iglesia Anglicana. Wesley instruía a sus predicadores para que no administraran sacramentos sino que participaran de los mismos en las parroquias anglicanas. Eso prueba su interés de mantener su movimiento como "ecclesiola in ecclesia", una provocación espiritual al interior de la comunidad más amplia de la Iglesia Anglicana. Paulatinamente Wesley con su genio administrador iba dando formas, estructuras, leyes a su movimiento que tendrían como consecuencia inevitable su

independencia total. Sin embargo, la teología metodista y la espiritualidad metodista no fue pensada por Wesley en función de una Iglesia totalmente autónoma sino presuponiendo los valores y la experiencia existente en la comunidad anglicana. Es conocida la frase de Wesley: "Si tu corazón es como el mío, dame la mano". Quería aplicar el antiguo dicho de San Agustín: "En lo esencial unidad, en lo demás libertad, en todo caridad". Wesley tenía posiciones doctrinales claras y que siendo de una personalidad y temperamento fuerte, más de una vez insistió que el movimiento metodista se conformara a su propia interpretación de la doctrina tradicional. Así no vacila en retomar la condena a la Iglesia Católica contenida en los artículos de fe de la Iglesia Anglicana y al mismo tiempo cambiar esos artículos de fe a los efectos de adaptarlos mejor a sus perspectivas. Recordemos también que en el uso del Credo Apostólico no tuvo mucho problema en eliminar la frase "descendió a los infiernos". Pero en términos generales Juan Wesley fue un adelantado del ecumenismo en su actitud de recibir muchas tradiciones, especialmente del luteranismo y de los moravos, y al mismo tiempo de ofrecerse con sus talentos y sus dones al servicio de la Iglesia universal. Esta actitud ecuménica wesleyana llega hacia América Latina mediada y enriquecida por la experiencia norteamericana. En Estados Unidos mantiene una actitud de apertura hacia todas las otras denominaciones evangélicas. En cambio llega a América Latina teñido de anticatolicismo. Probablemente la única justificación del arribo de misioneros norteamericanos con la versión protestante del Evangelio a América Latina estaba dada por el rechazo a lo imperante, a lo existente. Difícilmente podría justificarse una presencia metodista si no se partía de la actitud conservadora del catolicismo latinoamericano. En verdad los regímenes liberales y las logias masónicas que invitan, alientan y ayudan la presencia protestante a fines del siglo pasado lo hacen con la abierta intención de combatir el clericalismo y el poder político de la Iglesia Católica.

La Iglesia Metodista entonces llega al Uruguay con un espíritu de apertura hacia todos los protestantes y de rechazo de todo lo católico. La primera se manifestará en una permanente actitud de servicio a las denominaciones que van llegando al país. Pronto la Iglesia Metodista se vincula con las capillas anglicanas existentes y con las Iglesias de migración —valdenses, suizas y alemanas— y poco después servirá de puente para la llegada de grupos como los Hermanos Libres, los Bautistas, etc. En casi cada caso de Iglesia que entra al país hasta 1960 hay un servicio rendido por la Iglesia Metodista en virtud de su experiencia en el país, sus vinculaciones y su conoci-

miento de la legislación nacional. También la Iglesia Metodista cumple en el Uruguay una función pionera en actividades ecuménicas. Al comienzo del siglo, sus dirigentes son los primeros en organizar la Asociación Cristiana de Jóvenes y la Asociación Cristiana Femenina. Estas dos instituciones aceptan en sus estatutos a "cristianos sin denominación" para reconocer la existencia de un sector de la población —intelectual especialmente— que mientras reconocía valores en la enseñanza de Jesús de Nazareth, no los podía aceptar en la forma en que llegaban a través de las Iglesias establecidas. La Iglesia Metodista proveyó durante 50 años el liderato espiritual bíblico y teológico para el alimento espiritual de estas instituciones. Más adelante fueron la Asociación de Pastores y la Federación de Iglesias que surgieron para responder a necesidades de colaboración de la comunidad protestante uruguaya pequeña, pero sumamente fragmentada en sectas y confesiones diversas.

En relación al catolicismo, rápidamente la Iglesia Metodista pasó entre los años 30 y 60 de una actitud de anti-catolicismo a una actitud de indiferencia frente al mismo. Esto se explica no sólo por crecimiento en actitudes ecuménicas dentro del metodismo —esto es un factor menor— sino por una realidad original, distinta, uruguaya en América Latina— la debilidad de la Iglesia Católica. La separación de la Iglesia Católica del estado tuvo lugar en 1917. Inmediatamente se estableció una enseñanza laica con ciertos matices de anti-catolicismo. Las fiestas religiosas fueron eliminadas del calendario o sustituídas por nombres seculares, así Navidad es el día de la familia, Reyes es el día de los niños, y la Inmaculada Concepción es el día de las playas. Surge entonces una importante gama de la comunidad uruguaya que vive sin ninguna relación activa con la Iglesia Católica por lo cual el trabajo de expansión misionera de la Iglesia Metodista no entra en conflicto con el catolicismo. Ya no se puede presuponer en la persona que escucha la predicación protestante que hay un conocimiento básico del catolicismo frente al cual hay que explicar los matices del Evangelio. Por el contrario, la predicación metodista entre los años 50 y 60 se da contra el contexto de un creciente secularismo. Cuando comenzó la renovación católica, primero en la renovación bíblica, después en el Concilio Vaticano II, el encuentro entre metodistas y católicos se hace relativamente fácil, pues ambos se encontraron en la renovación de un compromiso bíblico y una actitud de crítica y de esperanza radical sobre la sociedad uruguaya, en conflicto con grandes sectores que, si bien representaron soluciones progresistas en la primera mitad del siglo, habían sacralizado las instituciones ya logradas y no estaban acompañan-

do el dinamismo de la sociedad. A partir de 1960 el re-encuentro es prácticamente total, re-encuentro en la acción, un re-encuentro en la formación. Hay colaboración en el estudio bíblico, en la distribución de la Biblia, en la formación de cuadros y frente a emergencias tanto nacionales como eclesiales. Si bien los últimos 10 años de represión han configurado una actitud más cuidadosa de cada Iglesia, intentando controlar mejor sus acciones respectivas para evitar conflictos con el poder imperante, lo cierto es que los lazos de relación fraternos establecidos permanecen, y que hay, en el momento en que se vislumbra una nueva apertura política uruguaya, toda una potencialidad de acción conjunta muy importane. Pero recordemos que estamos hablando de una Iglesia Católica que tiene probablemente la lealtad del 60 al 65 o/o de la población del país y de una Iglesia Metodista que se inscribe como pequeña minoría dentro de un protestantismo que no alcanza a cubrir el 2 o/o del país. Continúa entonces el problema de la identidad de la Iglesia Metodista en una sociedad en la cual la Iglesia Católica vive o tiene toda la potencialidad para vivir un renovar bíblico, espiritual y de compromiso con la sociedad nacional. Tres hechos plantean con claridad este problema de identidad:

1. Hay muchas otras denominaciones trabajando en nuestro país. El problema de la unidad inter-denominacional pertenece a la agenda de nuestra Iglesia. Hace ya muchos años que se continúan conversaciones con las Iglesias Valdense, Reformada, etc.

2. El crecimiento de las Iglesias Pentecostales entre los sectores marginados de la sociedad uruguaya plantea la pregunta por el servicio que la Iglesia puede prestar a grupos que no se reconocen de la misma tradición, pero que tienen acceso con el Evangelio a las masas populares.

3. Tercero, y lógicamente mucho más importante que lo anterior, la renovación de la Iglesia Católica plantea la pregunta si debemos comprendernos como movimiento rival, mantener la competitividad típica de la libre empresa norteamericana, o entendernos como movimiento que mantiene la autonomía necesaria para poder contribuir a ayudar a la masa total del cuerpo de Cristo en el país. La pregunta por nuestra identidad, en términos de las denominaciones hermanas, de grupos populares y de renovación católica, cuestiona la Iglesia y exige definiciones claras.

II. Juan Wesley considera su experiencia de Aldersgate como fundamental no sólo para su propia vida sino para todo el movimiento metodista. Si bien los expertos discuten si se puede hablar de una verdadera conversión en ese día o si la

misma ya se había producido antes, lo concreto es que esa experiencia simboliza todo un énfasis de la proclamación de Juan Wesley y del movimiento metodista: la invitación a la conversión y, en esa búsqueda de la conversión, ejercer el libre albedrío, asumir una responsabilidad protagónica frente a Dios y, en consecuencia, colocarnos como seres responsables, personales, frente a nuestro prójimo. La forma en que Juan Wesley relata su experiencia, señala o recalca dos aspectos: uno profundamente emocional, un extraño "ardor en su corazón"; el otro bien conceptual, la convicción de que sus "pecados habían sido perdonados". La exigencia de una decisión personal que configura una respuesta total aún de nuestro físico, nuestras emociones, y al mismo tiempo una certidumbre de relación con Dios y con el prójimo basada en el perdón de los pecados y, como veremos más tarde, en el llamado a la santificación. Frente a un cristianismo nominal como el de Inglaterra en el siglo XVIII, esta exigencia wesleyana significaba la personalización de la fe y para las masas desposeídas de Inglaterra quizás la asunción por primera vez en su vida de su propia responsabilidad personal, de su propia opción vital. Este énfasis wesleyano atraviesa el Atlántico donde se manifiesta en los grandes movimientos revivalistas de los siglos XVIII y XIX. Esta es una corriente que llega hasta nosotros también en términos de las grandes campañas de evangelización que configuraron un aspecto permanente del metodismo hasta bien entrados los años 50 de nuestro siglo.

Pero la mediación norteamericana trae también otra versión del movimiento metodista, el énfasis educacional. Colegios metodistas surgieron dos años después de la primera predicación en idioma español en el Uruguay. Una corriente norteamericana ya había afirmado su influencia en los procesos de modernización del país, y especialmente en la educación. Esa corriente también influyó sobre el proceso misionero. Así tenemos en conflicto casi permanente hasta el día de hoy dos líneas dentro del metodismo: una que afirma la necesidad de una predicación definida, que llama a una definición concreta; la otra pedagógica, de convicción, que cree más en los procesos de formación de la personalidad. Discusiones apasionadas sobre el rol de los colegios llenan las páginas de las actas de conferencias anuales a lo largo de los años. El énfasis en la conversión implicó la formación de una sub-cultura donde la conversión implicaba asumir un rol protagónico dentro de la pequeña comunidad eclesial metodista. Allí había lugar para muchos trabajos, especialmente la tarea de invitar a otros a conocer el Evangelio —cada metodista, un evangelista— etc. Cuando llega a América Latina el moderno énfasis

en el rol del laicado en la vida de la Iglesia, la primera reacción metodista es decir "nada nuevo, esto lo hemos tenido nosotros ya durante cien años". Sin embargo, había algo nuevo. Se estaba anunciando el surgimiento o la necesidad de una santidad mundana. Mientras que para las iglesias de la vieja *oikoumene* el laicado tenía que ser movilizado para asumir responsabilidades al interior de Iglesias muy clericalizadas, en América Latina, en Uruguay en particular, el laicado ya movilizado al interior de la Iglesia, era ahora desafiado a asumir sus responsabilidades al exterior de la misma, pasar de un protagonismo dentro de la comunidad eclesial a un protagonismo fuera, en el mundo. Por otro lado, los procesos educacionales dieron nacimiento a una cierta élite intelectual que guardó una simpatía por las grandes opciones metodistas sin comprometerse con la misma Iglesia, una educación para el mundo liberal más que una educación para el compromiso con el pobre.

El despertar de las masas latinoamericanas que se manifiesta en los años 60 golpea brutalmente la conciencia metodista en el Uruguay, recordándole sus inicios al lado de los mineros de Inglaterra, invitándole a mirar a los cañeros que buscan tierra o a los obreros que buscan justicia como sus aliados naturales. El énfasis de la conversión y el énfasis de la educación es cuestionado ahora en términos de un discipulado que asume una opción histórica y en términos de una labor concientizadora que ayuda a comprender las verdaderas relaciones de poder. Inevitablemente, el conflicto se sigue. La gran pregunta que enfrenta la Iglesia en el día de hoy es ¿cómo conservar el énfasis en la conversión con un contenido histórico concreto para el Uruguay concreto, y cómo continuar un proceso educacional que invite a una toma de conciencia de realidades que configuran un desafío y también la exigencia de una opción imposible —necesaria— por el pobre?

III. Se sigue naturalmente del énfasis en la conversión la doctrina wesleyana de la santificación, la búsqueda de la perfección en el amor. Si bien Wesley nunca pretendió que él había alcanzado la perfección, siempre insistió en que la meta era viable y que los cristianos no podían conformarse con lo ya alcanzado, sino que por la contemplación de Cristo debían marchar de santidad en santidad. En buena medida, el sistema organizativo de las clases y sociedades metodistas tiene como propósito controlar este crecimiento en santidad, o por lo menos, evitar o castigar las caídas de la santidad ya alcanzada. Si bien el énfasis de Juan Wesley estaba en la santidad individual, en el crecimiento personal, se pueden encontrar en su pensamiento indicaciones de una santidad social o el sueño de

una situación social en la cual las grandes virtudes cristianas podrían manifestarse. Debemos reconocer sin mucho problema de conciencia que Wesley era políticamente un conservador. No podía concebir la sociedad más que de arriba hacia abajo, verticalmente. No tiene mayor comprensión para la independencia norteamericana, y cuando no tiene más remedio que aceptarla como un *fait accompli*, reconoce que "Dios le ha dado independencia a las colonias por extrañas maneras". ¡El resultado del proceso revolucionario lo aceptaba como correspondiendo a un don de Dios, pero difícilmente podía aceptar el proceso revolucionario en sí mismo como la instrumentalidad histórica que Dios utilizaba! Wesley tiene preocupaciones sociales; se manifiestan claramente en su lucha contra las bebidas destiladas y en su apasionada denuncia de la esclavitud. Pero confía en la conversión individual que preservará al cristiano individual de los males del mundo, y en que las autoridades constituidas de arriba a abajo se ocuparán de lo que pueda o deba hacerse para mejorar el mundo. La idea de la democracia como estructura política fundamental le era totalmente ajena. ¡Oh ironía que del movimiento que Wesley fundara surgieron luego los grandes líderes sindicales de Inglaterra y el moderno partido laborista!

Pero véase en este mismo libro el trabajo de Franz Hinkelammert colocando a Wesley en su contexto económico y social. A su paso por los Estados Unidos el movimiento metodista desarrolla dos énfasis: intensa vida de oración y prácticas revivalistas, y por el otro una preocupación por lo social, por lo público. Así nos llega un doble fenómeno:

a) Una intensa actitud de devoción personal manifestada en los círculos de estudio bíblico y de oración en una concentración de la predicación en la contemplación del crucificado. Estas prácticas venían acompañadas de una actitud negativa hacia el mundo, es decir, santificación sinónimo de separación, creación de sub-cultura con valores propios. Pero al mismo tiempo, a través del canal norteamericano llega la versión metodista del Evangelio Social. La Iglesia Metodista compartía el "ethos" liberal, progresista optimista de los Estados Unidos al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En la experiencia metodista norteamericana había una clara inserción en los fenómenos sociales y políticos. La misma guerra civil norteamericana hacía imposible una actitud de prescindencia de los grandes fenómenos colectivos.

Del metodismo original de Inglaterra llegan hasta nosotros los sermones de Wesley con su énfasis en la santidad. Nos llega también vía Norteamérica una devoción cristocéntrica y una creciente preocupación por lo social. El resultado

que se da en nuestra Iglesia Metodista uruguaya es de una enorme riqueza. En primer lugar, la construcción de una sociedad eclesial que funciona como marco de autoridad sobre la conciencia individual. No se practica una legislación represiva, aún cuando los instrumentos disciplinarios para controlar la conducta individual de los miembros existían en los libros canónicos metodistas, sino que de hecho la comunidad metodista local y global se convierten en un ambiente de control y de inspiración. Esto produce hermosos ejemplos humanos. Todas nuestras congregaciones tienen recuerdos de la calidad de vida tanto en su manifestación devocional como en el servicio de pastores y laicos de gran consagración. Hay como contrapartida un cierto aislamiento del mundo, que nunca llega a ser una ruptura total de contactos con la familia y la comunidad circundante. Sin embargo, la práctica eclesial centrada en reuniones de oración, de estudio bíblico y predicación evangelizadora, etc., no sólo exigía una enorme proporción del tiempo de los miembros de la Iglesia, sino que al mismo tiempo era un permanente ejercicio de concentración en el mejoramiento de su propia personalidad.

b) En segundo lugar, hay un casamiento entre los primeros grupos dirigentes del metodismo uruguayo y la masonería. Recuérdese que la masonería en el Río de la Plata tiene una fuerte tradición revolucionaria francesa. ¡Ironía de la suerte que los herederos de Juan Wesley que rechaza violentamente las manifestaciones revolucionarias en Francia, se conviertan en los aliados objetivos de quienes representan esa misma línea revolucionaria en el Uruguay! Al mismo tiempo la tradición revolucionaria francesa rechazaría vehementemente los énfasis piadosos religiosos que se incorporan en la personalidad y en la enseñanza de Juan Wesley. Sin embargo, este matrimonio de las primeras dirigencias metodistas con los grupos masones, matrimonio hecho posible por el común denominador de su oposición al clericalismo católico, trae como consecuencia que la línea liberal, progresista, más tarde llamada Evangelio Social, que viene de los Estados Unidos, tienda a manifestarse y a prevalecer en las orientaciones generales de la Iglesia en el Uruguay. Así se dan una serie de respuestas a problemas bien concretos de la sociedad, que están totalmente fuera de proporción con la potencialidad numérica de la incipiente Iglesia Metodista. Instituciones como la Liga Nacional contra la Trata de Blancas, Liga Nacional contra el Alcoholismo, Hogares para la Madre Soltera, Movimiento de Reconciliación y por la No-violencia, Mutualista Médica, cooperativas, etc., surgen inspirados, liderados y respaldados por el entusiasmo propulsor de las dirigencias meto-

distas. Quizás debemos reconocer aquí un factor interesante de la sociedad río-platense de fines del siglo pasado y los primeros 30 años de nuestro siglo: el flujo de una enorme cantidad de inmigrantes europeos que transformaron radicalmente la constitución étnica de nuestros países y, al mismo tiempo, sus perspectivas socio-políticas. Los inmigrantes italianos que llegaban en gran número y los nuevos inmigrantes españoles traían consigo la experiencia de las luchas por la unificación de Italia, por el liberalismo garibaldino y también las luchas contra la monarquía absolutista en España. Estos grupos migrantes constituyeron primero un proletariado y luego una clase media ascendente en ciudades como Montevideo, Buenos Aires, etc. Trabajando en el seno de estas comunidades, casi inevitablemente la Iglesia Metodista compartía sus aspiraciones de clase pobre emergente. El anhelo de superación personal inspirado por la enseñanza wesleyana se ajustaba muy bien a las aspiraciones de esta clase. Los énfasis en las cooperativas, en los sistemas de ayuda mutua para la salud, etc., configuraban una respuesta a las necesidades reales existentes en la comunidad, y expresaban la otra fase metodista, la del Evangelio Social que llegaba con fuerza a través de las permanentes relaciones con la Iglesia norteamericana.

La Iglesia Metodista uruguaya se caracterizó muy pronto por una apertura positiva hacia el mundo de lo político. Si bien su número siempre fue insignificante dentro del país, la actitud de quienes formaban parte de esa Iglesia nunca estuvo presidida por el signo de la abstención o de la no-participación. Es simbólico que en el año 1903 cuando se está colocando la piedra fundamental de la Iglesia Central de Montevideo, llega un mensajero del presidente Batlle para hacer anunciar a la multitud allí congregada que acababa de firmarse la paz que ponía término a una guerra civil. El presidente sabía que había en aquella ocasión un público atento a los grandes problemas nacionales. Sin embargo, este hecho simbólico debe ser puesto en contra-posición con otro hecho más pequeño en su contenido concreto pero que sirve para comprender la dialéctica de estos años. Así en el año 1963 un profesor universitario nos manifiesta: "Ahora sabemos que existen protestantes uruguayos". Ante nuestra sorpresa que afirmaba que había 100 años de historia protestante en Uruguay, vino su explicación: "Es verdad, pero hasta ahora no nos habíamos dado cuenta que los problemas de la sociedad uruguaya eran también sus problemas". Es decir, había una participación política alentada en forma individual, pero no había una toma de posición global como comunidad eclesial frente a los problemas de la sociedad en su conjunto (no faltaron en Uruguay

tampoco los intentos de constituir un partido político evangélico, pero eso no tuvo mayor desarrollo y la sociedad secular ni siquiera llegó a enterarse). Lo importante de esta apertura de la membresía metodista hacia lo político es que en términos generales participaba junto a los sectores más progresistas, aún aquellos que preconizaban cambios sociales fundamentales. Una concentración del pequeño Partido Socialista Uruguayo era el lugar donde uno podía encontrarse con un buen número de líderes de la Iglesia Metodista. La apertura hacia lo político no tuvo límites fijados por la Iglesia. Sin embargo, cuando a fines de los años 60 y a principios de los años 70 se produce una ruptura en la sociedad uruguaya y las perspectivas de un cambio radical del tipo de sociedad se vislumbra en el horizonte. El conflicto que prevalece en la sociedad se instala también al interior de la vida de la Iglesia intentando colocar límites a la participación política posible. La ruptura fundamental que ha tenido la sociedad uruguaya a partir de 1973 con la instalación de una dictadura de carácter militar, plantea a la Iglesia opciones que pondrán a dura prueba su historia tanto de origen inglés como norteamericano y que exigirá una evaluación de lo vivido en los años de simbiosis con las aspiraciones de los grupos de migrantes y con los sectores progresistas de la sociedad, grupos masónicos y político-sociales. Algunas opciones fundamentales están delante nuestro:

1. ¿Cuál es el centro de una fe común que pueda mantener la coherencia del cuerpo eclesial cuando el cuerpo social explota y se divide en sectores de encontradas opciones ideológicas? ¿Qué nos une? ¿Qué constituye una opción "metodista" válida, que tolera un pluralismo creador al interior de la misma? ¿Puede haber una opción eclesial o lo que hay son sólo hombres y mujeres metodistas que asumen sus respectivas posiciones en total libertad? ¿En qué sentido la nueva conciencia teológica de una "opción preferencial por el pobre" puede constituirse en marco de referencia para orientar tanto la búsqueda de santificación personal como el proceso de "santificación", de transformación de toda la sociedad? Toda la reflexión teológica latinoamericana contemporánea quiere ayudarnos a comprender que una opción por Cristo implica una opción por acciones históricas concretas, que el discipulado en el reino de Dios se manifiesta en nuestras opciones socio-políticas cotidianas, que en consecuencia el lugar de nuestro compromiso en la sociedad no es indiferente al lugar de nuestra fe y de nuestra participación en el seno de la comunidad eclesial. Al mismo tiempo, la experiencia de lectura compartida de la Biblia y la celebración del sacramen-

to, configuran un centro de unidad visible y eficaz que ha operado a través de los siglos. ¿Cuál es la dialéctica que puede mantenerse entre los dos aspectos de nuestro ser humano, el ser eclesial y el ser ciudadano en el mundo?

2. La segunda gran opción es cómo desarrollar un concepto y una práctica de una santidad mundana. El entusiasmo de algunos grupos por la transformación de la sociedad en los años 60, tiró por la borda la preocupación por la santificación personal. Un rechazo comprensible de disciplinas estrictas en el campo de las costumbres personales —fumar, tomar, bailar, etc.— llevó a considerar todo esto como superfluo y justificar un estilo de vida cristiano por el compromiso correcto en el campo de lo político, sin referencia a las manifestaciones que el mismo podría tener en el plano de la actitud personal como ser religioso y como prójimo de mi prójimo. No hay solución en la marcha atrás, intentando recuperar la actitud wesleyana que correspondió en un momento particular de la historia y que no sería respetada si simplemente asumimos una actitud imitativa. Al mismo tiempo, lo aprendido en esa historia, los valores que se afirmaron allí, no pueden ser dejados de lado sino que sobre ellos debe edificarse una nueva espiritualidad, espiritualidad de liberación o espiritualidad para el combate. La unidad de la comunidad cristiana local y la santificación que corresponde a la situación presente de América Latina, son las dos grandes cuestiones que vienen de nuestra historia metodista y nos exigen una definición clara.

La educación para el cambio social, tradición y desafío del Metodismo en América Latina

Jacinto Ordóñez

Con el presente trabajo no se pretende agotar la pregunta que nos plantearon los organizadores de este evento y que la he interpretado en la forma siguiente: "¿Qué servicios prestan las universidades y colegios metodistas existentes en America Latina. . . a la sociedad latinoamericana?" Motivado por esta pregunta, y a la luz de ella, parto del supuesto de que las instituciones educativas metodistas, a pesar de que fueron fundadas en respuesta a situaciones distintas a las actuales, todavía pueden prestar un servicio relevante a la sociedad latinoamericana si conciben su tarea educativa como una educación para el cambio social. Así que no me refiero a "los servicios" que prestan dichas instituciones sino a la contribución global que puedan ofrecer en el día de hoy.

Tampoco pretendo agotar el título de este trabajo. Suponer que las instituciones educativas metodistas todavía pueden prestar un servicio relevante en el día de hoy debe llevarnos a la búsqueda de nuestra herencia metodista a la vez que a la confrontación de los desafíos que actualmente nos presenta la América Latina. A la vez, este trabajo debería tomar en cuenta la herencia misionera que nos es común con el resto de las iglesias protestantes de la América Latina, la contribución hecha por la Iglesia Metodista en estas tierras y las posibilidades que aún tiene por hacer una contribución relevante en las actuales circunstancias. Sin embargo, un trabajo de estas dimensiones va mucho más allá de lo que este trabajo pretende.

Lo que yo quisiera presentar a ustedes es más bien un análisis de los elementos ideológicos implícitos en la llegada de los misioneros metodistas, elementos que determinaron la orientación general de los colegios que fundaron. En segundo

lugar, quisiera rescatar el sentido positivo de la presencia misionera y, como parte de esa presencia, del trabajo de los colegios metodistas. En tercer lugar, quisiera señalar el sentido que tiene formular una educación para el cambio y el desafío que esta fórmula significa para la Iglesia.

I. EL LIBERALISMO Y LA PRESENCIA MISIONERA EN AMERICA LATINA

Al hablar del liberalismo no pretendo más que referirme a aquellas características ideológicas que inciden en la práctica educativa de la América Latina. El liberalismo del siglo XVI fue un liberalismo muy distinto al liberalismo del siglo XIX, época en que los misioneros comenzaron a llegar a la América Latina. El liberalismo del siglo XVI fue una ideología realmente revolucionaria para su época. Aparece al final de la Edad Media como una ideología de combate que justifica un nuevo modo de producción, que cuestiona el orden feudal y que cuestiona los esquemas morales y religiosos de la Edad Media.

El liberalismo del siglo XIX, por el contrario, dejó de ser la ideología revolucionaria de la burguesía y se convirtió en una ideología de dominación. El liberalismo convirtió en esta época, todas las instituciones de la estructura social capitalista en "aparatos ideológicos de estado", para decir con palabras de Althuser.[1] Tanto las instituciones religiosas como las instituciones educativas llegaron a ser los instrumentos más eficaces para la penetración ideológica.

La historia nos recuerda que la última parte del siglo XIX, época en que se generalizó el envío de misioneros a la América Latina, los Estados Unidos implementaban una expansión militar coincidente con la expansión de sus grandes empresas y monopolios. Dado el desarrollo acelerado de su industria, que a la sazón superó a la de Inglaterra, impuso su participación en el comercio mundial, trabajó por la construcción de vías férreas, se interesó por la explotación de minas, por el control de la producción del petróleo, por la electrificación de los sectores más importantes, por las plantaciones y las finanzas. En el Caribe se apoderaron de grandes extensiones de tierra, impusieron el monocultivo y determinaron el tipo de mercado internacional.[2]

1. Cf. Louis Althuser. "Sobre la Ideología y el Estado" en Louis Althuser, *Escritos.* Barcelona: Edición Laía, S. A., 1975. pp. 107-172.
2. Cf. Pablo González Casanova. *Imperialismo y Liberación, una Introducción a la historia contemporánea de América Latina.* México. Siglo Veintiuno, Editores, S.A., 1978, pp. 14-20.

La ideología liberal fue una ideología de expansión y de dominación generada por necesidades de Estados Unidos por explotar nuevas fuentes energéticas que demandaba su propio desarrollo industrial. Fue como parte de esta expansión y esta dominación que el protestantismo llegó a nuestras tierras. No es pues gratuita la afirmación de que el protestantismo, consciente o inconscientemente, ha contribuido a la expansión del liberalismo capitalista. El problema será explicar el sentido en el cual el movimiento misionero colaboró con el liberalismo.

Una de las características del protestantismo norteamericano fue el pietismo. Sin embargo, aquí debemos advertir una diferencia fundamental entre el pietismo europeo y el pietismo norteamericano. En Europa el pietismo se caracterizó por ser un movimiento que surgió dentro de las estructuras de la Iglesia, esto es, no como Iglesia organizada. En el caso del pietismo inglés, surgió como una respuesta de la fe ante los desafíos que presentaban su época y su mundo. Por una parte, la mecanización de la producción provocaba cambios acelerados que sacaron a la sociedad inglesa de una situación predominantemente agrícola a una situación industrial, cambios que condujeron a la así llamada Revolución Industrial. Estos cambios iban acompañados por muchos problemas sociales tales como el vicio, la enfermedad, el analfabetismo, la esclavitud, problemas obreros, la condición de las cárceles, el abuso en la aplicación de las leyes, para mencionar unos cuantos problemas. Por otra parte, la condición de la Iglesia era raquítica: letargo espiritual, la influencia del racionalismo, los sermones sin espíritu y poca mística evangelizadora. El movimiento metodista fue la más poderosa respuesta de la fe a esta situación.

Aunque el pietismo inglés determinó poderosamente el pietismo norteamericano en el siglo XVIII, al final del siglo XIX sus características se habían modificado. El pietismo llegó a caracterizarse por predicar sermones prácticos, realizar trabajos proselitistas y permanecer en una superficialidad teológica. El pietismo que en Inglaterra despertó ante los desafíos de su época y generó un sacudimiento en la Iglesia, en los Estados Unidos se fue acomodando a la vida norteamericana y se fue convirtiendo en un cristianismo de la conciencia individual y de una clase media. Hablando de este pietismo, Paul Tillich dice que el protestantismo llegó a jugar papeles antiproletarios, su poder transformador se paraliza y su mística del reino de Dios desaparece. El trabajo en la sociedad llega a ser algo así como un "campo de experimentación" pero nunca una actividad que tuviera como fin la cons-

trucción del reino de Dios. El reino de Dios era solamente un asunto individual donde el alma tiene su esperanza. En este sentido, el protestantismo no acompañó a los obreros en sus luchas por cambiar el mundo. En palabras de Tillich:

> La religión, como una cuestión de la vida puramente interior, aísla al individuo y limita la relación entre Dios y el mundo a la relación entre Dios y el alma. El resultado de ello es que los problemas de la actividad mundana no entran en el radio de acción religiosa. Es en el interior y no en la esfera social donde Dios y el hombre pueden interrelacionarse.[3]

Este fue el contexto desde el cual partió el movimiento misionero que vino a la América Latina. El énfasis individualista de este pietismo señala desde ya la forma como el protestantismo norteamericano fue permeado por la ideología liberal. Antes de ampliar más este punto, quisiera referirme a algunos principios básicos de la ideología liberal que van a tener relevancia en el trabajo misionero.

En términos generales, los principios básicos de la ideología liberal fueron el individualismo, la libertad, la democracia, el éxito y el desarrollo. El individualismo en el sentido de que cada individuo puede determinar su propio destino; la libertad que hace del ser humano independiente para buscar su propio bien; la democracia como método de gobierno y forma de Estado; el éxito como meta a ser alcanzada por el esfuerzo individual y el progreso como la suma de los éxitos individuales que se va logrando en forma progresiva, esto es, evolutiva e ininterrumpida. Cada uno de estos principios tanto como el pietismo fueron tomando distintos matices de acuerdo a la situación concreta a la cual llegaron los misioneros.

El pietismo, queriendo ser fiel a la Palabra de Dios y a su tradición protestante, no pudo dejar de hacer los énfasis que vio coincidentes con su fe. De manera que su doctrina, sus sermones y sus acciones fueron justificando, paso a paso, la ideología liberal. Jether Pereira Ramalho, refiriéndose a los principios básicos del liberalismo, señala que el pietismo hizo énfasis en el individualismo cuando habló de la conversión individual, la salvación individual, el testimonio individual y la responsabilidad individual, que el pietismo hizo énfasis en la libertad liberal cuando habló de la libre interpretación de la Biblia y el libre acceso a Dios, excluyendo intermediarios; que el pietismo hizo énfasis en la democracia liberal

3. Paul Tillich. *La Era Protestante.* Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965. p. 263.

cuando habló del sacerdocio universal de los creyentes y abogó por una organización eclesiástica racional, eficiente y participativa que supera el gobierno autocrático y centralizado de la Iglesia Católica; que el pietismo hizo énfasis en el éxito cuando lo consideró como evidencia de la bendición de Dios al trabajo realizado; y que el pietismo hizo énfasis en el progreso cuando supuso aceptable el orden social liberal, orden que solamente necesitaba ser perfeccionado.[4]

Esta permeabilidad ideológica del pietismo determinó la visión del mundo del misionero norteamericano. Esto explica la razón por la cual el movimiento misionero no objetó el orden social liberal que a la sazón imperaba en América Latina sino que, al contrario, trabajó en el supuesto de que el orden económico, social y político eran básicamente aceptables y que la misión de la Iglesia era ayudar al sistema para que superara sus problemas y lograra sus objetivos considerados también como legítimos. Así fue como se pensó en clínicas para ayudar en el campo de la salud, en centros rurales para ayudar en el agro y en escuelas y colegios para contribuir en el campo de la cultura y la educación.

La opción ideológica hecha, consciente o inconscientemente, por los fundadores de nuestros colegios metodistas hizo natural que estos colegios legitamaran los postulados liberales y planearan su estrategia a favor de la clase media, de la burguesía y de los sectores liberales más "progresistas". Los colegios metodistas, comprometidos con el orden establecido, llegaron a ser eficaces para la educación de su clientela cada vez más elitista, llegaron a ser los mejores colaboradores de la consolidación del liberalismo capitalista y de su implementación. Hoy, nuestros colegios todavía se enorgullecen al graduar competentes ejecutivos de las transnacionales, eficaces banqueros y, más aún, ministros de Estado y presidentes.

II. EL LIBERALISMO Y EL ORIGEN DE LOS COLEGIOS METODISTAS

La llegada del metodismo a la América Latina, al igual que la llegada del resto de las iglesias evangélicas, formó parte del clima liberal-positivista generalizado en nuestro subcontinente en la segunda parte del siglo XIX. Por eso vemos en la historia del protestantismo latinoamericano una receptividad del movimiento misionero por parte de nues-

4. Cf. Jether Pereira Ramalho. *Práctica Educativa e Sociedade, un Estudo de Sociología da Educaçao.* Río de Janeiro: Zahar Editores, 1976. pp. 41-46.

tros gobiernos. Por ejemplo, el primer misionero presbiteriano que llegó a Guatemala, Rev. Juan C. Hill, fue traído en la comitivia del General Justo Rufino Barrios, presidente liberal guatemalteco, quien entonces volvía de un viaje oficial hecho a los Estados Unidos (1882).[5] De la misma manera vemos cómo Domingo Faustino Sarmiento, presidente liberal argentino, solicitó al pastor Guillermo Goodfeloww, misionero metodista, que buscara maestros norteamericanos para implementar la "Instrucción Normal" que Estados Unidos practicaba con éxito.[6] Goslin, al hablar de la llegada del protestantismo a México es claro al decir que "el movimiento evangélico como tal data de 1857 cuando se consiguió libertad de culto gracias al Partido Liberal de Benito Juárez. Antes de esta fecha, la única religión permitida por la ley era la católica".[7] En 1873 llegaba el primer misionero metodista a México, el Dr. Guillermo Butler. Los casos citados a manera de ejemplo, se fueron repitiendo a lo largo del subcontinente latinoamericano en la medida en que el liberalismo fue proveyendo la estructura social básica que hiciera posible la llegada del protestantismo a nuestras tierras.

Los primeros pasos que las iglesias protestantes dieron al establecerse en nuestras tierras fueron fundar colegios, clínicas e instituciones de bienestar social. Para poner algunos ejemplos, solamente ocho años después de inaugurar los cultos en español de la Iglesia Metodista de Argentina, las mujeres metodistas de la Junta Misionera fundaron la Escuela de Rosario (1875), después conocido como Colegio Americano, y tres años más tarde el Instituto Crandon en Montevideo (1878). Estas iniciativas se generalizaron en los países donde se hizo presente la Iglesia Metodista. En México se fundó la Escuela Normal de Puebla y en Perú, la hija del primer misionero metodista Tomás B. Wood, fundó las tres primeras escuelas metodistas en 1891 y 1892. La más reciente Consulta Latinoamericana de Instituciones Educativas Metodistas celebrada en Cochabamba, Bolivia, en julio de 1980, registra más de veinte instituciones metodistas representadas en el evento.

Los colegios metodistas en América Latina tienen como denominador común, no la visión de una Iglesia Metodista

5. Cf. La Comisión de la Historia de las Bodas de Diamante de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. *Historia de la Obra Evangélica Presbiteriana en Guatemala.* Quezaltenango: El Noticiero Evangélico, 1957. pp. 15-21.
6. Cf. Tomás Goslin. *Los Evangélicos en la América Latina, Siglo XIX, los comienzos.* Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1956. pp. 35-38.
7. *Ibid.*, pp. 93, 94.

Nacional, que entonces no existía, sino la estrategia y el progreso del movimiento misionero. Los colegios tuvieron su origen en la comprensión que el misionero tuvo de lo que debía ser la misión de la Iglesia en esa época. Esta comprensión misionera tuvo dos aspectos que quisiera subrayar, aspectos que determinaron la fundación de los colegios metodistas.

En primer lugar, el protestantismo se consideró como una alternativa frente al catolicismo. La comprensión de una America Latina ecléctica y pseudocristiana necesitaba la alternativa del verdadero cristianismo. La Iglesia Católica se había adulterado con ritos y tradiciones paganas de antiguas religiones indígenas y había caído en desviaciones que la hacían cómplice del atraso de los pueblos latinoamericanos. Las proyecciones equivocadas de la Iglesia en la sociedad era un problema teológico que exigía la alternativa protestante que se extendía con el espíritu de conquista que le inspiraba el "Evangelio Social" de la época. La Iglesia era el instrumento a través del cual Dios cristianizaría a todo el mundo y los colegios serían una oportunidad no solamente para servir en el campo de la educación en general, sino para formar el carácter cristiano de los educandos. Este fue y sigue siendo uno de los factores que justifican la existencia de nuestros colegios. Entre las resoluciones que sobre escuelas y colegios evangélicos se tomaron en la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana celebrada en Buenos Aires, en julio de 1949, se recoge el objetivo original de las instituciones educativas:

> 2. Que se despierte en la juventud la vocación por la docencia cristiana, a fin de contar con un mayor número de maestros y profesores evangélicos para nuestras escuelas y colegios: . .
> 5. c. . . . Llevar a los educandos al conocimiento de Jesucristo y a su aceptación personal como Señor y Salvador, brindándoles de ese modo a la par que una preparación intelectual, los recursos espirituales y morales para una vida más abundante y servicial.
> 5. d. Preparar cursos especiales y otros materiales necesarios para el programa de educación cristiana de dichos colegios y escuelas.[8]

En segundo lugar, la comprensión de una América Latina pobre, caótica y políticamente inmadura necesitaba una alternativa ideológica. No digo que el movimiento misionero tuviera necesariamente conciencia de la ideología de la cual era portadora. Lo que digo es que el movimiento misionero en general y el metodismo en particular, inició su trabajo en

8. A. F. Sosa, L. E. Odell y José Quiñones. *El Cristianismo Evangélico en América Latina.* Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1949. pp. 55, 56.

nuestras tierras teniendo en mente un ideal de hombre y una sociedad utópica. Por esta razón, el trabajo misionero no solamente piensa en su aporte evangelizador sino que también piensa en la creación de un hombre mejor y una sociedad más moderna. En términos educativos, la aristocracia rural latinoamericana, el clero y los sectores agrarios tradicionales habían mantenido, en las primeras décadas después de la independencia, una educación escolástica. En Costa Rica, por ejemplo, la educación primaria, secundaria y universitaria siguieron un humanismo clásico y un modelo escolástico. La Universidad de Santo Tomás, a la altura de 1880, ya se había agotado en una educación universitaria que solamente graduaba abogados y teólogos. Don Mauro Fernández, el primer reformador de la educación de Costa Rica, consciente de este problema, decía: "nuestros países necesitan más de ingenieros, de geólogos, de naturalistas, que de abogados y de teólogos".[9] La reforma de don Mauro (1886-1889) fue la reforma liberal-positivista de la educación que propuso un modelo científico ante una educación metodológicamente deficiente, poco realista y totalmente desarticulada. Don Mauro, que a la sazón era Secretario de Educación y de Hacienda, decía: "Fiel intérprete del espíritu del día, el Gobierno resolvió acometer la reforma educativa, pero no así como quiera, sino desde los cimientos y con arreglo a un plan científico".[10] Esta reforma es el primer esfuerzo serio y profundo que ha vivido la educación costarricense y que, a pesar de las muchas reformas posteriores que se han hecho a la educación orientada por don Mauro, básicamente seguimos su misma orientación. La fundación del Colegio Metodista de Costa Rica fue una respuesta positiva al planteamiento educativo-liberal.

Desde el punto de vista del movimiento misionero, la llegada del protestantismo a la América Latina no representa solamente una alternativa cristiana diferente al catolicismo, sino que va más allá de esa alternativa. El protestantismo trae una ideología, una nueva visión de lo que debía ser el hombre y la sociedad; trae una nueva versión de la ideología liberal que coincide con las nuevas corrientes ideológicas generalizadas en la América Latina, con el liberalismo y el positivismo que entonces se extendía y se arraiga-

9. Isaac Felipe Azofeifa. *Don Mauro Fernández: Teoría y Práctica de su reforma educativa.* San José: Editorial Fernández-Arce, 1975. p. 15.
10. Citado por Carlos Monge Alfaro y Francisco Rivas Ríos. *La Educación: Fragua de una Democracia.* San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1978. p. 33.

ba como baluarte contra el oscurantismo a lo largo de todo el continente hispanoamericano.

Desde el punto de vista de la situación económica, social y política de la América Latina, el liberalismo no solamente inspiró las luchas libertarias de la independencia sino que también inspiró las luchas contra los sistemas medievales de la cultura, de la educación y de la vida religiosa vigente todavía en la América Latina a fines del siglo pasado y principios de este siglo. En este sentido, el liberalismo fue un instrumento de cambio, una ideología de combate que en la América Latina adquiere matices de independencia, lucha contra la ignorancia y consolidación de las conquistas adquiridas. Dentro de este contexto, los colegios metodistas fueron un esfuerzo progresista que optó por el cambio dentro de una situación también de cambio.

III. LA EDUCACION Y EL CAMBIO SOCIAL

Sin embargo, los tiempos parecen haber cambiado, la sociedad liberal que prometía superar los problemas de la America Latina se agota y se desvanece, mientras tanto una nueva sociedad nace y se impone. Hoy por hoy, la situación latinoamericana es diferente. Hiber Conteris caracteriza esas dos sociedades señalando tres tipos de tensiones que les son comunes: nos dice que en la sociedad tradicional ha predominado lo individual sobre lo social, lo espontáneo sobre lo provocado y lo continuo sobre lo discontinuo, mientras tanto en la nueva sociedad hay un predominio de lo social sobre lo individual, de lo provocado sobre lo espontáneo y de lo discontinuo sobre lo continuo.[11] Estas características escritas hace más de quince años sintetizan la nueva situación que, después de Cuba y Nicaragua, está siendo mucho más evidente. Quisiera hacer algunos comentarios a estas características desde la perspectiva de nuestro trabajo como Iglesia en la América Latina.

Por una parte, la sociedad que encontró el movimiento misionero le daba prioridad al individualismo que el protestantismo fortaleció con su interpretación bíblico-teológica. El cambio que el cristiano protestante esperaba era la conversión individual donde se perdía la urgencia de la dimensión social. El trabajo misionero creía en el cambio social y dentro de su perspectiva se podía plantear una educación para el cambio. Sin embargo, ese cambio vendría mediante la conver-

11. Cf. Hiber Conteris. "La Educación Teológica en una Sociedad en Revolución" en ". . . *Por la Renovación del Entendimiento*" por Justo L. González. Río Piedras. Librería La Reforma, 1965. pp. 102-113.

sión de un alto número de individuos, sin tocar las estructuras sociales, esperando que mágicamente cambiara la sociedad. Por otra parte, la nueva sociedad que cada día es más realidad para nosotros tiene la característica que pone el proceso de cambio al nivel de la estructura social. La sociedad industrial está llevando a fenómenos de carácter masivo, las migraciones del campo a la ciudad está aumentando los cinturones de pobreza, el alto crecimiento demográfico está creando problemas en la distribución espacial de la población, para mencionar algunos problemas. Estos fenomenos que afectan a la totalidad de la sociedad advierten la importancia que está teniendo lo social sobre lo individual.

El cambio concebido a partir del individuo, y no desde la estructura social, lleva dentro de sí una concepción espontánea del cambio social. El protestantismo intentaba provocar la conversión individual como hecho decisivo para la transformación social, transformación que sería gradual y continua. La acción social de la Iglesia corregía las fallas individuales existentes y promovía los adelantos científicos y técnicos aplicados a las necesidades inmediatas de nuestros pueblos pero no aludía a la responsabilidad política. La apoliticidad de la acción concreta es una de las características más cuidadas por el protestantismo latinoamericano y que lo inscribe, precisamente, en uno de los principios que sostiene el liberalismo. Estos principios fueron los que dieron orientación a los colegios evangélicos, a las clínicas y a los programas de asistencia social. Pero por otra parte, la nueva sociedad nos habla de planificación económica, de cambio deliberado o, lo que es más, del cambio violento. En cualquiera de estos casos, el cambio habrá de producirse en una forma provocada y no espontánea.

La afirmación de la transformación como algo gradual supone una continuidad ininterrumpida del proceso histórico. No hay lugar de ruptura, no hay discontinuidad. El cambio es un proceso evolutivo interno que le da vida a la totalidad que no cambia. La visión del movimiento misionero se atuvo al orden natural de esta concepción de la historia y de la sociedad. Pero por otra parte, la nueva sociedad está proponiendo cambios revolucionarios, rupturas en vez de continuidad.

En esta caracterización de ambas sociedades se nos ofrecen dos concepciones de cambio social: en primer lugar, existe el cambio parcial que ignora la totalidad y que está basado en el mismo espíritu del individualismo. Es un cambio local, funcional, un cambio domesticador. En términos de Conteris, es un cambio parcial, espontáneo y continuo, es un cambio evolutivo. Este tipo de cambio es el que exige el orden ya es-

tablecido con el propósito de perfeccionar su sistema, reformar los aspectos que no funcionan, o que funcionan defectuosamente, y replantear la estrategia que permita su sobrevivencia.

En segundo lugar, existe el cambio de ruptura total, el cambio provocado, que quiebra el sistema total. Este cambio es el cambio revolucionario. La educación de nuestros colegios metodistas, así como las iglesias metodistas en general, se confronta frente a estas dos alternativas.

En términos educativos, el problema se plantea no solamente en el sentido de si la práctica educativa metodista debe ser para el cambio o no, sino que, en el caso de que opte conscientemente por el cambio, esté consciente a qué tipo de cambio se refiere. Quizá sea Robert J. Havighurst, sociólogo de la educación, quien plantea con claridad esta opción que confronta actualmente la educación:

> El presente estado y estructura de la sociedad es visto en sus escuelas y reflejado, a través de las escuelas, en la vida de sus niños. Al mismo tiempo, una sociedad que lleva dentro de sí cambios internos usa la educación como un medio para facilitar estos cambios.
>
> . . . .
>
> Hay dos tipos de cambio social. Uno es el cambio dentro de una sociedad cuyos patrones generales no cambian. . . cambios dentro de una estructura social cuyas líneas principales no son cambiadas. El segundo tipo es el cambio que afecta la sociedad omo un todo —sus instituciones políticas, su sistema económico de producción, o los elementos más importantes de su estructura social.[12]

Havighurst distingue los tipos de cambios a los cuales nos hemos referido pero opta por "el cambio dentro de una sociedad cuyos patrones generales no cambian". El cambio estructural de su sociedad, que es la sociedad norteamericana, no es el objetivo de la práctica educativa. Y posiblemente diría, especulo yo, que el cambio estructural de la sociedad no sería el objetivo ni en Estados Unidos ni en ninguna parte del mundo occidental.

Sin embargo, la alternativa de una cambio estructural de la sociedad parece posible en la América Latina. Paulo Freire recoge esta posibilidad desde la perspectiva de la educación. Freire piensa que frente a una sociedad que él llama cerrada, se levanta la presencia prometedora de una sociedad abierta

12. Robert J. Havighurst. "Social Class and Education" en *Sixtieth Yearbook of the National Society for the Study of Education.* Part II, 1961 122.

cuyas características serán de igualdad de oportunidades para la acción, una alta conciencia crítica para la acción y la reflexión, la libertad que no es una cosa ya hecha sino que está por hacerse y la democracia que es forma de vida antes que sistema político.

> La democracia que, antes que forma política, es forma de vida, se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano. Transitividad que no nace ni se desarrolla salvo bajo ciertas condiciones en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas y de los problemas comunes; en que el hombre participe.[13]

Freire descubre en la América Latina una sociedad que ya está en transición entre la sociedad cerrada o sociedad tradicional y la sociedad abierta o sociedad nueva. La educación se ubica en favor del cambio, pero del cambio estructural de la sociedad. Y en este contexto, la educación tiene una tarea concientizadora. Concientización aquí quiere decir el proceso de tránsito entre una conciencia ingenua a una conciencia crítica a través de la praxis, la acción y la reflexión para transformar el mundo.

La Consulta Latinoamericana de Instituciones Educativas celebrada en Cochabamba, Bolivia, a la cual ya he hecho referencia, se planteó con toda franqueza estas dos alternativas. Dentro del contexto de esa Consulta, interpreto las palabras del Obispo Paulo Aires Mattos, quien tuvo a su cargo el mensaje inaugural de aquel evento. Las iglesias metodistas de la América Latian tendrán que decidirse, de acuerdo con el Obispo Aires Mattos, por una práctica "domesticadora" de la educación o por una práctica "liberadora" de ella. "Creo que esta es una oportunidad que tenemos con las escuelas o colegios metodistas de América Latina —nos dice el Obispo— para afirmar estos principios que puedan crear un modelo para nuestros pueblos". Dados los desafíos de la situación actual, la educación no puede ser neutral:

> La educación que quiere ser imparcial o que quiere mantenerse por encima de las cuestiones que se están dando en la sociedad, en el fondo ya hizo una opción, de la mantención del statu quo.[14]

Victorio Araya, en esa misma Consulta hablaba de una "opción teológica" que en la América Latina no es una opción por un planteamiento teórico-filosófico (la existencia

13. Paulo Freire. *La Educación como Práctica de la Libertad.* Montevideo: Tierra Nueva, 1970. p. 93.
14. CIEMAL. *Consulta Latinoamericana de Instituciones Educativas Metodistas.* Sao Paulo: Imprenta Metodista. pp. 3,4.

o no existencia de Dios, por ejemplo) sino de un planteamiento histórico-político (al lado de quienes está Dios, por ejemplo). De acuerdo con Araya, "la opción teológica de la Iglesia Metodista en su tarea educativa debe encarnarse como toda su vida y misión, dentro de una opción mayor : la opción preferencial por los pobres". La radicalidad de esta afirmación consiste en que se fundamenta "en una lectura profética del tiempo latinoamericano" y una relectura latinoamericana de las Escrituras. Este nuevo punto de partida conduce a una misión profética del metodismo latinoamericano, con posibilidades de ser capaz de "decir una palabra oportuna amarrada a una coyuntura actual".[15]

Estas nuevas opciones nos recuerdan el movimiento metodista del siglo XVIII, el profundo sentimiento humano de sus fundadores, la opción a favor de los obreros de la época, la defensa del huérfano, el coraje para confrontar los desafíos de su tiempo y el valor para sacudir la Iglesia para que despierte a su nueva realidad.

Sin embargo, la Consulta de "Cochabamba 80" se debatió con angustia entre una visión tradicional de la sociedad y una visión nueva de ella. No se pudo poner de acuerdo en los fines y propósitos comunes para las instituciones educativas metodistas de la América Latina,pero reconoció que los documentos provenientes de las instituciones tenían objetivos que presuponían :

> Que la estructura política más adecuada era la democracia liberal que aunque tuviera sus imperfecciones, mantenía posibilidad de un perfeccionamiento progresivo con todas las premisas del capitalismo liberal norteamericano.
> Que para la realización de esa democracia, las instituciones deberían formar hombres integrales, libres, capaces de hacer opciones.[16]

Por otra parte, en función de los desafíos que el contexto histórico de América Latina ofrece, se valoraron, entre otros principios, los siguientes:

> La Escuela se define como una comunidad educativa liberadora.
> La institución metodista. . . buscará preparar las generaciones para que se comprometan con todo el esfuerzo que se haga dentro del marco del Evangelio Liberador de Jesucristo, para la construcción de una sociedad donde impere la justicia, la libertad y el amor.
> La institución metodista. . . tendrá como opción prioritaria, res-

15. *Ibid.*, p. 7.
16. *Ibid.*, p. 130.

ponder positivamente en todos los espacios que se abran para servir al pobre, al débil y desprotegido.

Fueron informes contradictorios de las comisiones, pero el desafío del cambio social se ha levantado.

****

La llegada de nuestros misioneros metodistas formó parte, como la llegada del protestantismo, de la expansión y la dominación de la ideología liberal capitalista. Sin embargo, la llegada del protestantismo fue bien recibida porque se le consideró aliado de las causas renovadoras del liberalismo frente al remanente feudal que prevalecía en nuestras tierras. Los colegios metodistas han implementado con eficacia dicha ideología liberal. Sin embargo, ahora se presenta la alternativa de una educación para el cambio, una educación liberadora, dadas las nuevas circunstancias que viven nuestros pueblos. Postergar la implementación de una educación para el cambio social desde sus estructuras es simplemente postergar el desafío que cada vez golpea con mayor fuerza a la conciencia cristiana.

El papel de Metodismo en la educación brasileña — Contexto actual

Elías Boaventura

Los metodistas han asumido últimamente en el Brasil una posición que, llevada a sus últimas consecuencias, significaría completa ruptura con el sistema educacional vigente en el país.

Lo que se comienza ahora a indagar con mayor seriedad es si es posible mantener una postura educacional, tan radical en su intención, dentro de un Estado capitalista donde la educación tiene funciones ideológicas muy claras, determinadas por la clase dominante.

Por otro lado, se presenta también la cuestión de si las directrices para la educación, que vienen siendo reivindicadas por algunas instituciones, encuentran respaldo histórico en las tradiciones metodistas y en los propios documentos actuales de la Iglesia.[1]

Claro que un tratamiento más profundo de esta cuestión implicaría un análisis histórico y sociológico bastante vertical y exhaustivo que escaparía a lo que nos estamos proponiendo examinar en este trabajo.

Estoy seguro que, para atenerme al tema que me fue propuesto, lo mejor sería intentar responder, por lo menos, a tres preguntas fundamentales:

1. ¿Con qué males del sistema educacional brasileño deseamos los metodistas romper?
2. ¿Será efectivamente posible una práctica educativa transformadora dentro de un Estado capitalista?

1. Se refiere a la Iglesia Metodista del Brasil (nota del traductor).

3. ¿Esta posición encuentra respaldo histórico y garantía en los documentos actuales de la Iglesia?

La primera interrogante nos llevaría a examinar de paso lo que acontece con la educación en el Brasil y, principalmente, con la educación superior brasileña, donde la Iglesia, en las últimas dos décadas, aumentó significativamente su presencia.

La enseñanza superior brasileña sufrió en los últimos años un extraordinario crecimiento. En 1960 teníamos apenas noventa mil alumnos en nuestras escuelas; hoy tenemos un millón ochocientos mil.

Tal crecimiento ha sido muy criticado por los analistas y lejos de representar un aspecto saludable tiene también sus aspectos negativos, por diversos motivos:

* El crecimiento de la enseñanza se hizo sin un aumento de compromiso por parte del Estado. En la proporción que creció, fue privatizada. En 1960, un 70 o/o de los alumnos estaban en las escuelas del gobierno y un 30 o/o en las universidades públicas. Actualmente, 72 o/o están en las escuelas privadas y 28 o/o en las estatales. Existen en el país verdaderas empresas que explotan la enseñanza con fines lucrativos.

* No proporcionó movilización social y personal, ni siquiera la democratización de las oportunidades.

* En nada contribuyó para el avance de las clases populares, constituyendo al contrario, una fuerte conspiración contra sus aspiraciones por rechazar a sus candidatos y por la concurrencia desleal en el mercado de trabajo.

El actual proyecto de educación, montado todavía bajo la inspiración del convenio MEC/USAID[2] y oriundo de un período negro de represión, tuvo como finalidad atender al Plan de Desarrollo del País y la sustentación del llamado "milagro brasileño" que representa para nosotros un gran fiasco de triste recuerdo.

Fracasó el proyecto económico y el "milagro" y continuamos haciendo educación en dirección a ellos, sin el menor sentido.

Nuestro sistema educacional es discriminatorio, elitista, pretende mantener las estratificaciones sociales existentes y hasta profundizarlas y en nada han contribuido para la transformación social que se desea.

Los educadores metodistas reunidos en asamblea general realizada en Río de Janeiro, dijeron lo siguiente:

2. Se refiere al convenio entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Agencia Internacional de Desarrollo de los Estados Unidos de Norteamérica.

> El sistema educacional brasileño es elitista, discriminatorio, creador de dependencia y tiene por finalidad conservar el statu quo, imponiendo la cultura de la clase dominante a la clase popular y aumentando cada vez más su nivel de dependencia.[3]

Por eso declaran:

> ... que las instituciones metodistas no deben funcionar como meras repetidoras de la filosofía educacional vigente, sino que deben operar diferenciadas, con una postura de liberación y comprometidas con la educación formal y no formal con vistas a liberar a los pobres, oprimidos y desvalidos y a los opresores del yugo de las estructuras opresivas.
>
> . . . .
>
> La práctica educativa deberá, por tanto, ser liberadora y procurará transformar al educando en agente positivo de liberación.[4]

El sistema es de hecho administrado desde fuera por los gerentes del proceso de producción, ligado al capitalismo financiero y a las multinacionales y que, por eso mismo, descartan cualquier posibilidad de hacer de la educación un instrumento de investigación, de promoción de la justicia, de cuestionamiento de la caótica situación en que nos encontramos, donde cada día que pasa aumenta el abismo entre la minoría privilegiada y la mayoría explotada.

En este sistema se cambió la formación de "cerebros" por el entrenamiento de mano de obra y ésta, una vez entrenada, no se beneficia del fruto de su calificación, pues es desviada hacia los grandes empresarios a bajo costo.

Es contra esas manifestaciones de injusticia que los educadores metodistas están comenzando a levantarse.

¿Sería efectivamente posible una práctica educativa transformadora dentro de un Estado capitalista?

¿Es eso posible en una sociedad de clases? Tanto autores liberales como socialistas opinan que no.

Wagner Rossi dice que en una sociedad de clases la educación tiene apenas el papel de la "explicación de la dinámica de la producción y reproducción en una sociedad capitalista".[5]

Snyders reclama para Marx y sus primeros seguidores esta visión contestataria de la escuela.

3. Iglesia Metodista del Brasil: *Fundamentos, Directrices y Objetivos para el Sistema Educacional Metodista*, Piracicaba, Editora UNIMEP, 1980, pág. 5.
4. *Ibid.*, pág. 5.
5. Rossi, Wagner G., *Capitalismo y Educación*, Sao Paulo, Ed. Moraes, 2a. ed., 1980.

La burguesía proporciona exactamente a los trabajadores tanta cultura cuanto su propio interés exige. Y no es mucha.

. . . instrumento de predominio de clase en las manos de la burguesía. . . La burguesía se esfuerza por someter a la escuela a sus propios objetivos de clase, por impedir por encima de todo que ella pueda contribuir para la emancipación del proletariado.[6]

Bourdieu-Passeron dijeron que es papel de la escuela mantener estratificaciones sociales existentes;[7] Althusser la considera como simple aparato ideológico del Estado[8] y Pistrak es bastante más contundente:

La escuela reflejó siempre su tiempo y no podía dejar de reflejarlo; siempre estuvo al servicio de las necesidades de un régimen social determinado y, si no fuese capaz de eso, habría sido eliminada como un cuerpo inútil.

La escuela siempre fue un arma en las manos de las clases dirigentes.[9]

Los educadores metodistas brasileños no están desprevenidos del papel que el Estado reserva a la escuela y de la gran dificultad de trabajar en el área de la educación formal sin apuntar hacia la reproducción ideológica de la clase dominante.

No obstante estas constataciones, entendemos que el proceso educacional es capaz de hacer generar en su interior las contradicciones del sistema, toda vez que él es dialéctico. Por eso, sería caer en un fatalismo trastornado dejar ir de la mano a la educación formal bajo el pretexto de que ella no escaparía a la simple tarea de reproducir la voluntad de la clase dominante.

La escuela es trinchera de lucha, con espacios muy amplios, que el Estado jamás conseguirá poner bajo su control.

La Escuela Metodista tiene que procurar descubrir esos espacios y actuar de manera contundente, sin ufanismo, comprendiendo sus limitaciones, pero también sin resignación maníaca.

La interrogente desde el punto de vista de la historia se torna extremadamente compleja, teniendo en cuen-

6. Marx, Engels, "Manifiesto Comunista (Proletarios y Comunistas)", en *Escuela, Clase y Lucha de Clases*, de Georges Snyders, pág. 30.
7. Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Reproducción*, pág. 217.
8. Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Lisboa, Editorial Presença, 3a. ed., 1980, pág. 43.
9. Pistrak, *Fundamentos de la Escuela del Trabajo*, Sao Paulo, Ed. Brasiliense, 1981, Trad. Daniel Aarao Reis Filho, pág. 33.

ta la ambigüedad y limitaciones de Wesley, en lo que se refiere al área educacional sistemática y a la intervención norteamericana en el transplante del metodismo para el Brasil.

No obstante estos hechos, hay en Wesley preocupaciones por la educación que nos pueden ayudar a comprenderlo mejor.

Wesley fue radical en el sentido de que la Escuela Metodista debería ser cristiana, aunque el significado de ser cristiano estuviese, inclusive dentro de su tiempo, en desfase con los avances pedagógicos de su época.

> Tendré una u otra cosa; una escuela cristiana o ninguna.[10]

Su esfuerzo fue vigoroso en el sentido de dotar al pueblo de conocimiento, dentro de su visión del mundo.

> El juzgaba que el conocimiento y la fe eran parientes muy cercanos. Ningún miembro de sus sociedades había de ser dejado sin instrucción. Y Wesley deliberadamente se empeñó en colocar al alcance de su pueblo la mejor literatura que el mundo de su siglo poseía. Se anticipó por más de un siglo a la época de libros baratos y de literatura popular.[11]

Reily, escribiendo sobre Wesley, habla equivocadamente de reforma educacional en Wesley y llega a afirmar que él cuidó de la educación popular dentro de una visión de sistema, lo que, desde mi punto de vista, no llegó a ocurrir.

> Después de estudiar cuidadosamente el sistema educacional de moda en Inglaterra, Wesley destacó cinco grandes defectos de ese sistema, conforme su modo de ver. (1) Las escuelas eran localizadas, generalmente en las ciudades grandes; en consecuencia, la matrícula era casi siempre demasiada. (2) Había niños de toda condición moral en la gran escuela; así los peores corrompían la moral de los mejores. (3) La instrucción religiosa tenía muchas fallas, muchas veces el propio profesor de religión no simpatizaba con el cristianismo. (4) Las disciplinas eran mal escogidas, por ejemplo, la lectura, la escritura, la aritmética, fueron relegadas a un plano inferior al de los clásicos y, muchas veces, se omitía el estudio del Hebreo. (5) Había serios defectos en la pedagogía.[12]

10. Paul Eugene Buyers, *Historia del Metodismo*, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1945, pág. 76.
11. W. H. Fitchett, *Wesley y su siglo - Un estudio de fuerzas espirituales*, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1927, Volumen II, Trad. Eduardo E. Joiner, pág. 203.
12. Duncan Alexander Reily, *Metodismo Brasileño y Wesleyano*, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1981, págs. 157-158.

Si estudiamos la educación dentro de una visión no sistemática, no formal y más amplia, encontraremos en Wesley la preocupación por el cambio, por la reconstrucción del hombre, con su liberación, aunque dentro de una perspectiva de dirección bien permeada de autoritarismo.

Creo que estaríamos exigiendo demasiado a Wesley, tratando de encontrar en él una educación sistemática, de carácter popular, dentro de "límites de clases", como quiere Paulo Freire, Gramsci y tantos otros.

Hay, mientras tanto en Wesley, señales muy visibles de su compromiso con temas educacionales tratados de modo asistemático, que nos dan coordenadas muy claras de su empeño a favor de los menos favorecidos.

Una lectura de Wesley desde la óptica de nuestros días exige, por ejemplo, que abandonemos cualquier forma de discriminación. Todavía en 1960 declarábamos que nuestras escuelas darían preferencia a los alumnos mejor dotados y se esforzarían por desarrollar prioritariamente su potencial.[13]

Está ahí una fuerte discriminación contra los menos dotados. Las discriminaciones pueden ser percibidas aún más en el análisis de algunas características de nuestro alumnado: él es más rico que la población brasileña y más blanco que nuestro pueblo, distribuye desigualmente los cursos por sexo, llenando la mayoría de los lugares disponibles de las carreras nobles con personas del sexo masculino.

Estas discriminaciones están claramente condenadas en Wesley:

> Renunciemos a la obstinación y a la parcialidad, que tornan nuestro corazón insensible a toda la raza humana, excepto a un pequeño número cuyos sentimientos y prácticas son semejantes a los nuestros, de modo que nuestro amor para ellos es el reflejo de nuestro egoísmo.[14]

De igual modo hay una clara condena contra el capital salvaje, que debe llevarnos a rever la obsecación por la eficacia. Quien analizó más de cerca los currículos de los cursos de Administración, de Ingeniería de Producción, de Tecnología del Azúcar y del Alcohol y de Derecho, verificará, con cierta sorpresa, que en todos ellos, asimilándolos bien se crean conciencias funcionalistas, competitivas, capaces, a través de técnicas modernas de sojuzgar hasta el extremo al trabaja-

13. Iglesia Metodista, *Objetivo y Filosofía Educacional de las Instituciones Metodistas de Enseñanza*, Publicado por COGEIME en 1973.
14. Juan Wesley, *Notas explicatorias sobre el Nuevo Testamento*, Lucas. 10: 37.

dor y colocarlo servilmente bajo la dependencia del capital. No tengo dudas de que administrar técnicamente bien dentro de este enfoque es el arte de manipular la fuerza de trabajo a favor del capital.

Aquí vale la pena recordar a Wesley para explicar la actitud rebelde e inconforme de nuestros educadores que se rehúsan a instrumentalizar la burguesía que llega a nuestras escuelas y prepararla para manipular a los pobres.

> Cristo preguntará en seguida: ¿cómo empleaste los bienes temporales que puse en tus manos?. . .¿de qué modo empleaste aquel talento versátil, el dinero?. . .¿Lo empleaste en suplir primero tus propias necesidades razonables, así como las de tu propia familia, devolviéndome después el resto a través del pobre, a quien encargué recibir?. . .[15]
> Una vasta mayoría de ricos está bajo maldición. . .no están apenas robando a Dios, continuamente disipando los bienes de su Señor, sino también están robando al pobre, al hambriento, al miserable, defraudando a la viuda y a los huérfanos y haciéndose responsables por todas las necesidades, aflicciones y angustias, que ellos pueden aliviar y no lo hacen.[16]
> . . . no podemos buscar descubrir los medios para arruinar los negocios de nuestro prójimo para desarrollar el nuestro;. . . nadie puede lucrar devorando los bienes del prójimo.[17]

El progreso de la nación no puede ser obtenido con el sacrificio de muchos en beneficio de pocos. El debe ser fruto de la justicia.

> En la proporción en que se promueve la justicia de toda la especie, avanza también el progreso de la nación.[18]

Wesley trata de un número muy vasto de asuntos, pasando por la vivienda, por el trabajo, por el derecho a la alimentación y varios otros. Al tratar esos asuntos lo hace de manera comprometida y correcta, que rechaza la falsa consolación y exige la solución más adecuada.

> Dar consuelo es el único asunto que ellos desean, diciendo cosas muy suaves y tiernas, en lo tocante al amor de Dios para con los pobres y desamparados pecadores. . . Ahora, la verdad que esto

15. Juan Wesley, *Sermones I, Sermón sobre el Monte*, Discurso VIII, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1954, pág, 60.
16. Juan Wesley, *Sermones II, El Uso del dinero*, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1954, pág. 314ss.
17. *Ibid.*, pág. 314ss.
18. Juan Wesley, *Sermones II, La Reforma de las Costumbres*, Sao Paulo, 1954, pág. 526.

> es charlatanería, y de la peor especie, tendiente. . . a destruir tanto sus cuerpos como sus almas en el infierno.[19]
> La excelencia de la sociedad para la Reforma de las costumbres es. . . primero, hacer campaña abierta contra toda impiedad e injusticia que cubren la tierra como un diluvio. . .[20]

La realización de esta visión del mundo exige una práctica educativa solidaria que cuestione por dentro los propósitos de la educación burguesa y abra caminos para un mayor compromiso con la causa de los pobres.

Estoy seguro que estas manifestaciones de Wesley son bastante significativas para llevarnos a la comprensión de que, desde el punto de vista de América Latina, su visión es efectivamente liberadora.

Tales cosideraciones no nos deben, en tanto, indicar que debemos estar presos del pasado y limitar nuestro quehacer a lo que nos legó el metodismo inglés. Creo que es oportuno revivir lo que nos dice Zwinglio Días:

> Lo que se recibe del pasado en forma de experiencias y tipos de estructuras organizativas de la fe, debe ser tomado como elementos para la reflexión, como señales o pistas para actitudes que deben ser descubiertas en el contexto de las necesidades presentes. No se puede recibir todo eso para ser automáticamente repetido sin una reflexión que imponga a la comunidad el compromiso de actuar a semejanza de sus antepasados, pero de forma que corresponda a las necesidades e imperativos de la sociedad actual.[21]

Nos resta todavía la tarea de examinar si la práctica de una educación liberadora, con todos los desdoblamientos que ella provoca, encuentra respaldo en los documentos oficiales y en la tradición de la Iglesia Metodista Brasileña.

Nuestro discurso a nivel de documentos dice que sí, nuestra práctica dice que no.

Por la brevedad de tiempo y de espacio quiero limitarme a mencionar que un análisis más profundo de nuestro papel en la educación nacional nos muestra dos ángulos interesantes:

1) Fuimos innovadores y operamos, de hecho, diferenciados en relación a la educación opresora ministrada en el Pe-

19. Zwinglio M. Días, *Discusión sobre la Iglesia*, Petrópolis, Editora Vozes, 1975, pág. 70.
20. Juan Wesley, *Sermones II*, Sao Paulo, Imprenta Metodista, 1954, Trad. Nicodemus Nunes.
21. Zwinglio M. Días, *Discusión sobre la Iglesia*, Petrópolis, Editora Vozes, 1975, pág. 70.

ríodo Imperial y en los primeros años de la República por los Jesuitas y por el Estado Brasileño (1880-1910).

2) Actuamos como críticos de esa educación que centraba su mayor preocupación en el conocimiento como fin en sí mismo, en el profesor como sujeto de la educación y en el énfasis de que se debía colocar a la escuela al servicio de la Iglesia y de la Patria y no de la persona humana.

Por otro lado, no queda duda de que, en la más santa y recta intención "de salvar las almas y formar al hombre integral", despreciamos la cultura nacional y convertimos las escuelas al servicio de los Estados Unidos y del capitalismo liberal.

En los Estatutos de una de nuestras escuelas se registraba :

> Nuestro sistema es americano. El curso de la instrumentación es alto y comprensivo. El fin es la evolución de los poderes personales y no el llenar la cabeza de una masa de informaciones heterogéneas. El hombre no es un vaso para llenar, pero sí espíritu para ser desarrollado. . . el gobierno es razonable así como firme e igual.
>
> . . . . .
>
> Nuestro sistema es más tímido, más vago, más incierto.
> El brasileño no sabe lo que ha de hacer con su Historia, ni cuanto vale, en la vida práctica, jugar con su Chimica.[22]

Con esta visión nos colocamos al servicio de la aristocracia rural, con la propuesta clara de trabajar como personas bien dotadas y formar una élite dirigente como bien observa Jether Ramalho.

> Dentro de las condiciones en que actúa y por la propia naturaleza de la práctica educativa que proponen, esos colegios no pueden alcanzar directamente a las masas populares. La táctica adoptada es otra: influenciar fuertemente en la preparación de líderes y a través de ellos actuar eficazmente en la sociedad. Estos líderes aunque no se hayan personalmente convertido al protestantismo, reciben la influencia evangélica en sus vidas, y más tarde, cuando estuvieren ocupando cargos de importancia en el país, podrán divulgar, comprender y facilitar la expansión del protestantismo y de sus ideas. . . Los más significativos colegios protestantes, son las pequeñas parroquias; éstas alcanzan, especialmente a los alumnos de clase media y, tienen como uno de sus blancos preparar e influenciar el futuro liderazgo del país y de la Iglesia. Sin duda,

22. Elías Boaventura, *La Educación Metodista en Brasil (Origen-Educación e Ideología)*, tesis presentada para obtener el título de Maestría en la Universidad Metodista de Piracicaba, 1978 (mimeografiada), págs. 96-97.

> en parte, eso es alcanzado, si se investiga la fuente de la formación educativa de muchos de aquellos que ocupan cargos importantes en el Brasil y en otros países latinoamericanos.[23]

Este sistema era altamente selectivo e implacable en uno de los documentos a través del cual se pretendió hacer la apología de la democracia.

> Nuestro método esencialmente democrático se presta a la formación de una élite de *facto* y de *jure*. El sistema continental por el cual el estudiante que frecuenta las escuelas populares sólo puede pasar por la Universidad repitiendo años de vida escolar; los Planes por los cuales las escuelas preparatorias están separadas de las escuelas públicas por un golfo sólo superable por un puente de oro; los sistemas que convierten la educación preparatoria y superior en algo encarecido que solamente los hijos de los privilegiados pueden alcanzarlo, tienden todos a la formación de una élite que no tiene razón de ser, de *facto* ni de *jure*.[24]
>
> En el sistema verdaderamente democrático que pretendemos practicar, el alumno que "naturalmente puede", va adelante. Quien no puede, cae. Se trata al máximo de convertir el porcentaje de los que caen en el más bajo posible.[25]

Ha sido muy difícil para los metodistas comprender las limitaciones de la educación que transmitieron siempre como alternativa al sistema vigente. No consiguen hacer un análisis crítico del heroico pionerismo que siempre vieron en sus instituciones.

En este sentido la Iglesia hizo, en el último Concilio General su autocrítica:

> Hasta el momento, nuestra acción educativa ha sido influenciada por ideas de la llamada filosofía liberal, típicas de nuestra sociedad, resultando en un tipo de educación con características marcadamente individualistas.
>
> Algunos de los elementos fundamentales de esa corriente son:
>
> —preocupación individualista por el ascenso social;
> —énfasis en el espíritu de competencia;
> — aceptación del utilitarismo como norma de vida;
> — colocación del lucro como base de las relaciones económicas.
>
> Ninguno de esos elementos está de acuerdo con las bases bíblico-teológicas sobre las cuales se debe fundamentar la práctica educativa metodista.[26]

23. Jether Pereira Ramalho, *Práctica Educativa y Sociedad*, Río de Janeiro, Zahar Editores, 1976, pág. 78.
24. C. T. Stewar, MacKenzie College, *Escuela Americana - Notas sobre su historia y organización*, pág. 23.
25. *Ibid.*, pág. 23.
26. Iglesia Metodista del Brasil, *Vida y Misión - Decisiones del XIII Concilio General y Credo Social*, Piracicaba, Ed. UNIMEP, 1982, pág. 48.

Después de esta autocrítica, el documento menciona el carácter comunitario y social que debe marcar sus actividades educativas:

> La Educación en la perspectiva cristiana como parte de la Misión, es el proceso que tiene por objeto ofrecer a la persona y la comunidad, una comprensión de la vida y de la sociedad comprometida con una práctica liberadora, recreando la vida y la sociedad, según el modelo de Jesucristo y cuestionando los sistemas de dominación y muerte, a la luz del Reino de Dios.[27]

Se trata de una ruptura con el sistema educacional vigente en el país y con los aspectos de la historia de la propia Iglesia. El documento oficial, no se afana de clarificar su intención de ruptura, llega a detalles que, efectivamente, estarían mejor colocados en un programa o plan de acción, como por ejemplo:

> Es obligación de una institución metodista:. . .denunciar todo y cualquier tipo de discriminación o dominación que margina a la persona humana y anunciar la liberación en Jesucristo.[28]

Nos hemos referido, hasta aquí, al Documento de Vida y Misión pero él no es polo aislado dentro de esa postura asumida por la Iglesia. En el mismo sentido y espíritu está el Credo Social, los dos últimos Planes Cuadrienales y muchas otras pastorales del Colegio de Obispos.

Por tanto, la práctica educativa liberadora que se esboza en las instituciones metodistas de educación en el Brasil, y que vienen provocando violenta reacción del ala conservadora, es resultado de un proceso lento de maduración que se tornó más acelerado con la crisis vivida por la Iglesia en el período de represión, a fines de la década del 60, durante el Gobierno Médici.

RELATO DE UNA EXPERIENCIA

A nivel de praxis ha sido muy interesante acompañar los descubrimientos del proceso de avance en el interior de la Iglesia y la exasperación de las contradicciones que ella viene provocando.

En la medida en que los metodistas se propusieron asumir una postura declarada de liberación y se dispusieron a escuchar a la comunidad sobre sus ansias y sus problemas, más

27. *Ibid.*, pág. 38.
28. *Ibid.*, pág. 40.

recibieron de lo que consiguieron dar, más tuvieron que aprender que enseñar, inclusive sobre metodismo.

Los documentos están siendo tratados y llevados con extrema seriedad por los no metodistas que actúan en las instituciones, no sólo porque garantizan a todos efectiva participación, sino porque responden a las ansias de la sociedad brasileña y abren espacios para que otras fuerzas liberadoras actúen y evangelicen a la propia Iglesia.

Al participar directamente del proceso fuerzas no metodistas, quedó paradójicamente denunciado el carácter autoritario de la estructura de la Iglesia y de la necesidad de analizarnos hasta qué punto estamos dejando de ser metodistas, en la medida en que estamos incorporando las manifestaciones de autoritarismo del sistema que deseamos combatir.

Se torna muy difícil expresar eso correctamente, pero creo que podría ser más o menos simplificado así: dada la distancia de nuestras raíces metodistas, la mediación norteamericana en la implantación del metodismo en el Brasil (lo que hizo de él una religión doblemente extranjera) y el compromiso de la Iglesia con los gobernates, nosotros nos apartamos del pueblo y de nuestra herencia y perdimos la perspectiva liberadora del metodismo que ahora nos está siendo recordada por el pueblo, con el cual estamos nuevamente entrando en contacto más directamente.

Es verdad que, en muchos lugares, nos perdemos, nuestros valores son colocados en cheque y nuestra falsa fraternidad y espiritualidad totalmente desenmascaradas, dándonos la nítida sensación de fracaso. Eso, mientras tanto, ha sido muy fértil.

Estamos más expuestos que nunca, sospechosos ante el gobierno constantemente cobrados en nuestras incoherencias por el pueblo, en función del mensaje que anunciamos y que no hemos conseguido encarnar. Nuestra vulnerabilidad como Instituciones de la Iglesia ha llegado a límites casi insoportables.

A esta altura de los acontecimientos, comenzamos a vislumbrar la posibilidad de una mayor y más efectiva contribución en el plano educacional, procurando ejecutar aquellas tareas no convencionales a una institución de enseñanza y que hasta escapan a su finalidad específica, pero que constituyen una especie de tierra de nadie que puede ser trabajada con éxito.

Nuestra fuerza, paradójicamente, se encuentra en nuestra debilidad y nuestra seguridad está más en la dependencia de fuerzas externas a la Iglesia, que en el pasado considerábamos enemigos de la estructura.

Esta visión de que las instituciones metodistas tienen un papel significativo a realizar dentro del contexto actual del sistema educacional brasileño, nos ha llevado a tomar posiciones muy concretas, que procuraremos resumir así:

1. Conjugar todo el esfuerzo en el sentido de tornar visible al interior de las instituciones nuestra postura democrática, abriendo, sin reservas, el proceso decisorio a la participación de todas las fuerzas.

2. Enfrentar, sin recelos, el carácter ideológico del discurso metodista y confrontarlo con otras corrientes ideológicas, procurando enfrentar los conflictos de modo abierto, sin ningún tipo de restricción y dispuestos a hacer las revisiones necesarias.

3. Hacer de las instituciones amplio "foro de debates", totalmente identificadas con la comunidad de modo que tengan carácter efectivamente público, en el sentido de que son del pueblo y procuran realizar tareas, de acuerdo con las necesidades de la comunidad y a partir de su óptica.

4. Identificarse, cada vez más, con las entidades representativas de clases, con las organizaciones populares, con las minorías amenazadas, de tal modo que su simple existencia represente, en sí misma, una constante voz de denuncia contra cualquier manifestación de los agentes de la anti-vida.

5. Funcionar, donde quiera que se esté, con una postura de inconformismo, de rebeldía, de resistencia a proyectos gubernamentales injustos y opresivos, creadores de dependencia, basados en la explotación del hombre por el capital.

Reafirmo mi convicción de que nuestra herencia wesleyana, nuestra experiencia histórica y los documentos oficiales que hoy poseemos, no sólo refrenden como exijan que nuestra práctica educativa sea efectivamente liberadora.

Algunas líneas sobre la historia de la Iglesia Metodista en Costa Rica

Pbro. Samuel Calvo

Siendo lo más breve posible, presentaré algunas líneas sobre la llegada del metodismo a Costa Rica. Ya Enrique Dussel presentó esquemáticamente todo un cuadro histórico y hermenéutico que también es válido para nuestra situación.

Los metodistas no son los primeros que entran a Costa Rica sino que son los episcopales, quienes lo hacen, especialmente por un interés comercial a finales del siglo XIX. En efecto, vienen no a fundar Iglesias sino a comerciar, pero traen con ellos la Biblia, que comenzará entonces a conocerse en nuestro país.

Por otra parte, en esa época —finales del siglo XIX— el movimiento liberal es muy interesante en Costa Rica. Los hijos de los oligarcas y gobernantes costarricenses son los privilegiados que van a estudiar y formarse a Francia e Inglaterra, regresando luego para gobernar y dirigir el país con ideas liberales.

Con el expansionismo protestante que se da en América Latina a comienzos del siglo XX, entra el metodismo en Costa Rica. Lo hace en 1917, vía Panamá, por iniciativa de una junta misionera. Interesante es en este caso el rol de una liga de jóvenes de Palo Alto (California), que reúne dinero para enviar a un misionero que llega a Panamá y se viene a caballo a Costa Rica. Aquí, juntamente con un pastor de apellido Zapata —el padre de Rolando Zapata viejo—, compra un teatro, el Teatro Catalán, y ahí se constituye lo que es actualmente el Templo El Redentor, en la Avenida Central de San José.

Pero con ese expansionismo protestante viene el expansionismo de las grandes compañías estadounidenses, sobre todo las bananeras. El metodismo, especialmente en la zona del

Pacífico, se envuelve junto con ellas, habiendo estado ligado a su crecimiento hasta la fecha.

Un poco antes entra el metodismo británico a Limón (costa atlántica), introducido por negros procedentes del Caribe inglés. Estos negros no llegan como esclavos, pero, en la práctica, el trabajo que vienen a realizar es de esclavos. Llegan cuando el gobernante Tomás Guardia emprende la construcción de un ferrocarril entre San José y Limón. El blanco no soportaba mucho el sol ni las condiciones de aquella inhóspita zona, y entonces comienza a importarse de Jamaica mano de obra negra, barata y resistente a las inclemencias del clima. El costarricense del Valle Central y de otras zonas del país no asimiló esa inmigración negra, y eso ocurre hasta el presente; por este motivo se dice que Limón es realmente como "otro país", que sólo en los últimos diez o quince años ha comenzado a integrarse al resto de Costa Rica.

Pues bien, ahí se funda una Iglesia Metodista de estilo y tradición británicos. A los metodistas de tradición estadounidense hasta el momento nos ha sido muy difícil tener una relación con los metodistas de tradición británica. En 1973 se hace un intento en ese sentido, que fracasa por una serie de circunstancias, y es que existe un mutuo desconocimiento histórico y cultural. Este fenómeno lo vivimos actualmente en el Templo El Redentor, donde un 25 o/o de los fieles que llegan allí son negros limonenses, percibiéndose los roces entre éstos y los costarricenses del área central.

Volviendo al metodismo que entra en 1917 y que se implanta en Costa Rica participando de la concepción liberal, diremos que en 1921 instala uno de sus fuertes: el Colegio Metodista, el cual va a jugar un papel muy importante de cara a la formación de ciertos sectores de la clase dominante liberal.

Actualmente existe una gran discusión acerca de si la Iglesia está sirviendo, si está bajando o no a la clase pobre. Lo cierto es que ella ha logrado instalarse en algunos sectores populares, lo que es muy significativo y plantea un gran reto para la misión de la Iglesia Metodista costarricense de aquí en adelante.

Sección IV:

Reinterpretación de la herencia Metodista para América Latina

Conversión, hombre nuevo y compromiso

José Míguez Bonino

I. INTRODUCCION

Una de las cuestiones teológicas que surge inevitablemente en nuestro intento latinoamericano de asumir, desde nuestra fe, un compromiso con la historia de nuestro pueblo, es la antigua pregunta sobre la relación entre la acción de Dios —sus hechos salvíficos— y nuestras acciones, proyectos, ideologías y conflictos humanos. Si la fe ha de ser vivida en la historia, *como* historia, no podemos imaginar un sujeto humano "trascendental" que se relacione con Dios aparte del sujeto humano histórico que actúa en el plano del mundo. Ni podemos imaginar una acción trascendental de Dios que opere en la historia fuera de, o en los huecos de la cadena de procesos de los que los seres humanos son sujeto. La teología protestante tradicional ha estado tan preocupada por evitar todo "titanismo", toda tentación de sacralizar la obra humana a costa de la trascendencia divina,que nos parece que corre el riesgo de vaciar la acción humana de todo significado teológico. La referencia a Dios sólo opera relativizando, limitando todo proyecto humano, restringiendo el significado de toda acción humana al campo de lo penúltimo y por lo tanto, explícita o implícitamente, a lo dispensable, opcional o al menos "en ultimo término" no significativo.

En la historia del Protestantismo, Wesley me parece aportar un elemento nuevo en su doctrina y práctica de la conversión y santificación. La viva discusión al respecto ha girado habitualmente en torno a la pregunta si Wesley fue verdaderamente protestante o si su doctrina de la gracia y la santificación está "teñida" de Catolicismo. Creo que el tema

queda así limitado a una cuestión confesional. Para nosotros es más importante tratar de entender el aporte que Wesley pueda hacer a la pregunta teológica que planteamos —sean cual fueren sus relaciones a las supuestas "ortodoxias" católicas o protestantes al respecto.

II. ¿QUE BUSCABA WESLEY?

Los biógrafos de Wesley han debatido apasionadamente la relación entre las luchas y "resoluciones" de Wesley en 1725 y la experiencia de Aldersgate de 1738.[1] Yo quisiera sugerir que la clave del ministerio y la teología de Wesley se halla en la unidad y convergencia de ambas experiencias más bien que en su contraste y discontinuidad. Hacia 1725, en efecto, Wesley agoniza sobre la cuestión del *sujeto cristiano activo* —el "socio" auténtico y genuino de Dios en el pacto. ¿Qué es un verdadero cristiano, un cristiano serio y comprometido? En términos del contenido específico de una vida cristiana activa, no nos parece que haya inventado mucho. Más bien sintetizó la práctica ascética, filantrópica y devocional que la mejor literatura religiosa de su época le ofrecía. No alteró mayormente esos contenidos, que legó a las generaciones metodistas futuras —para su beneficio. . . ¡y a menudo para su desgracia! Pero en 1738 se verificó para él existencialmente una respuesta más profunda y decisiva: la antigua percepción paulina y protestante de que es Dios mismo quien crea ese sujeto auténtico y genuino, el verdadero "socio" del pacto: el sujeto cristiano activo es un don.

Es, sin duda, la respuesta de Lutero. Pero a la pregunta de Wesley, Wesley no está primeramente preocupado por "aplacar a un Dios airado" sino inquieto acerca de cómo servirlo plenamente. Consiguientemente —si puedo permitirme una licencia teológica— Wesley recibió de Lutero una doctrina de "la santificación por la gracia mediante la fe". La santificación sigue siendo para él la meta de la redención y de la vida cristiana. Hay que predicar la fe porque es la única puerta de acceso —o más correctamente el único camino viable— para ingresar al ámbito de la santificación y avanzar en él. Esta progresión campea, creo, en todos los grandes sermo-

1. Es sabido que M. Piette llama a las resoluciones de 1725 la verdadera conversión de Wesley, relacionada con su descubrimiento de Taylor y a Kempis y su decisión de dedicar toda su vida a Dios. Piette, *John Wesley in the Evolution of Protestantism* (New York, Sheed and Ward, 1937), pp. 305-312. Véase también A. Léger, *La jeunesse de Wesley* (Paris, Hachette, 1910), pp. 77-82 et passim. En línea contraria las obras de Cell, Cannon, etc.

nes de Wesley. A partir de esta interpretación desearía considerar primeramente el tema de la conversión y luego el de la santificación (aunque es evidente que esta separación, con respecto a Wesley, es artificial y sólo puede ser hecha con propósitos de exposición).

Lo que en términos biográficos hemos llamado la unidad y la convergencia de las experiencias de 1725 y de 1738 podríamos trasponerlo en clave teológica como la integración de gracia y de amor. Toda la teología de Wesley nos parece, en ese sentido, una soteriología que, dentro del marco protestante clásico, pero sin esclavizarse servilmente al mismo, trata de articular justificación y santificación de tal manera que el triunfo de la gracia se revele y realice en la operación del amor.[2]

III. LA FORMULACION WESLEYANA DE LA CONVERSION

Dios se propone crear un pueblo santo y este propósito llega a ser una realidad actual, experimentada, visible, cuando los hombres y las mujeres se vuelven a El con fe. Tal vez puede resumirse así el mensaje de Wesley. Estas son las buenas nuevas. Y son verdaderamente buenas nuevas para los pobres de la tierra —para las masas miserables de los desarraigados que se hacinan en los nuevos centros industriales y mineros, absorbidos en la crisis del nacimiento del capitalismo industrial moderno, víctimas impotentes de la *anomia* social. No solamente eran aceptados por Dios sino que podían ser "hechos de nuevo" —recibir un poder y una dignidad efectivos, visibles, inherentes, mensurables. Podían llegar a ser sujetos concientes y activos de una nueva vida. Sus obras contaban; su voluntad era liberada. En una sociedad en la que el triunfo venía a ser el significado de la vida, aquí se ofrecía el más alto triunfo posible —accesible a todos mediante la fe. El ingreso a esa realidad es la "conversión".

La mayor parte de los estudiosos de la teología de Wesley concuerdan en que identifica conversión y regene-

2. Una comprobación de la centralidad de esa unidad para Wesley la hallaríamos en el estudio de sus controversias. En efecto, su actitud generalmente "latitudinaria" hacia las disputas teológicas se vuelve militante cuando quiera perciba que esta relación gracia-amor se halla amenazada, sea por una gracia que "se cierra sobre sí misma" sin hacer la vida moral inherentemente necesaria (calvinismo, quietismo, antinomianismo) o porque escamotea la gracia, poder de vida ética (moralismo, legalismo).

ración.[3] Aunque algunos pasajes justificaran una cierta distinción, las discusiones wesleyanas más características del tema de la regeneración pueden ser tomadas legítimamente para presentar su concepto de conversión. En general, podemos ubicarlo dentro de la estructura doctrinal clásica protestante del *ordo salutis.* Los énfasis distintivos de Wesley me parecen agruparse —en relación con lo que decimos más arriba— en torno a dos focos: la cuestión de la continuidad y singularidad y la cuestión de la "conciencia" o "experiencia" de la regeneración.

A Wesley le place explicar la regeneración utilizando la analogía del "nacimiento", casi en forma alegórica.[4] Dos puntos se destacan en esa analogía: por una parte el carácter decisivo de la regeneración. Hay un "antes" y un "después". La conversión marca una vuelta decisiva (*conversio* en el sentido original) del pecado a Dios. Sabemos que Wesley adhirió por un tiempo a la idea (que P. Böhler le había enseñado) del carácter instantáneo de ese cambio, pero que luego vaciló al respecto para admitir una variedad de posibilidades. Pero jamas dudó de que había un cambio, una vuelta decisiva, una diferencia cualitativa creada por este acto de Dios y del hombre llamado conversión o regeneración. Pero la analogía subraya también la continuidad: es la misma persona. Hay una vida anterior al nacimiento —con los mismos órganos de percepción y sentimiento— que ahora se torna actual y operativa por el poder del Espíritu. Más importante aún, la analogía es ampliada para referirse al permanente crecimiento hasta la plena madurez. La conversión, pues, mira hacia atrás, hacia una humanidad real aunque impotente y hacia adelante hacia una madurez humana aún imperfecta pero cada vez más plena (hasta que se le imparte, en esta vida o en la venidera, una perfección total, la realidad completa del amor).

Wesley mismo no relacionó consistentemente la conversión a la doctrina agustiniana, que él mismo había reintroducido, de la gracia preveniente. Pero William B. Pope —sin duda el teólogo sistemático más consciente de la tradición wesleyana hasta el presente siglo— lo hace de tal manera que da a la conversión un lugar propio y distintivo, ubicándola en el umbral de la nueva vida, como el movi-

3. En toda esta sección nos abstenemos de dar referencias bibliográficas que serían incompletas o sumamente laboriosas. Referimos al lector a las obras clásicas de Cannon, Lindstrom, etc., que ofrecen abundante bibliografía.
4. Véanse, entre otros lugares, las notas a Juan 3; el Sermón XLV: ii, 2 y el Sermón XIX: i, 8-10.

miento por el cual el hombre, en el poder de esa gracia preveniente que en virtud de la expiación que "rodea y abarca" la humanidad entera, es accesible a todo hombre, coopera con la gracia salvífica de Dios, volviéndose del pecado a Dios. En este sentido, la conversión es el punto de encuentro de la búsqueda humana y la gracia de Dios, "el patio exterior del templo cristiano". Pero Pope no limita su interpretación al ámbito estrictamente religioso sino que, mirando la conversión también en perspectiva ética, afirma una continuidad entre la operación del amor bajo la gracia preveniente y la transformación que lo eleva al amor de la santificación. Por cierto que nos movemos aquí en un terreno afín a una de las posibles —y recientemente incluso dominantes— interpretaciones de la doctrina católica romana. Pero ello no debe inhibirnos —como sostendremos más adelante— de prestar atención a este significativo intento.

Tanto para Wesley como para Pope la conversión corresponde más estrictamente al comienzo de la vida cristiana, como un "salto" decisivo, inicial, diríamos "cualitativo". Pero ambos admiten un uso más general del término para referirse a las "crisis de crecimiento" de la vida cristiana. Esta vacilación me parece documentar una vez más el doble énfasis en singularidad y continuidad que, tanto en la esfera religiosa como en la ética, caracteriza la doctrina wesleyana de la conversión.

El otro rasgo es el bien conocido énfasis en la "experiencia", la conciencia que acompaña a la conversión: el hombre es conciente de la nueva situación en la que se encuentra. El nuevo nacimiento se atestigua a sí mismo en la conciencia, con una auto-evidencia que no necesita pruebas externas, como no es necesario que nos prueben cuál es la luz del sol y cuál la de las estrellas. Pero no se trata de un mero sentimiento subjetivo: debe ser substanciado por la calidad de vida, la disposición y la concreta realización de actos de amor en los que el Espíritu atestigua su presencia y operación. Así la regeneración se registra a nivel conciente, tanto en su dimensión religiosa como en la ética. Y en ambas hay novedad y continuidad. En mi opinión, el centro se halla, en fin de cuentas, en la conciencia moral, que es a la vez confirmada y elevada a un nuevo plano de auto-comprensión y de realización.

Si estas observaciones son válidas, podemos resumir la doctrina wesleyana de la conversión como: a) ubicada en la perspectiva de la búsqueda humana de excelencia moral, b) pivoteando en torno al poder capacitador de la gracia, c) culminando en perfeccionamiento la lucha moral del hombre,

pero no mediante un mero crecimiento cuantitativo sino mediante un cambio cualitativo producido por la gracia de Dios, d) vinculando la experiencia ética previa del hombre y su subsiguiente crecimiento *en* la gracia, de manera que el hombre nuevo (regenerado) es a la vez la plenificación y la re-instalación del hombre viejo (no-regenerado), e) la conciencia subjetiva —vindicada por la correspondiente acción— de esta transformación fundamental.

IV. LAS CONDICIONES PARA RE-PENSAR LA DOCTRINA WESLEYANA

Sería, a mi ver, un grave error, cargado de consecuencias negativas, el intento de trasponer directamente a nuestra situación el punto de vista wesleyano sobre la conversión. De hecho, cuando se intenta hacerlo, como en algunas "campañas" evangelísticas, lo que resulta es una caricatura del original. No puede sino ser así porque las condiciones presentes imponen a las concepciones y formulaciones anteriores una connotación muy diferente. Es necesario, pues, emprender una re-concepción. Esta debe atender, al menos, a tres conjuntos de factores.

A nivel teológico es necesario superar el carácter formal de las articulaciones doctrinales de Wesley con relación a puntos decisivos: la cristología, la noción de amor, incluso la concepción de Dios. En un estudio serio y ponderado, John Deschner ha tratado de leer la cristología de Wesley "en el mejor sentido posible". Aún así, tiene que reconocer varias falencias graves. Una de ellas, que nos interesa aquí particularmente, es la falta de interés de Wesley en la humanidad de Jesucristo como realidad histórica concreta, omisión agravada por un énfasis abstracto en la ley en relación al oficio profético y por su dificultad en reconocer plenamente la realidad de la humillación. Como veremos, estas deficiencias se reflejan en la forma de concebir lo que es el centro de la doctrina wesleyana de la santificación, a saber, la noción de amor. Es posible indicar la razón de esas deficiencias. Wesley podía presuponer el contenido de esas doctrinas. Por lo tanto, lo que aparecía como urgente era vitalizar y dar eficacia a un "esquema de salvación" cuya sustancia teológica podía darse por sentado.

La renovación bíblica y teológica de los últimos cincuenta años —para no hablar de los estudios crítico-históricos que la precedieron y la hicieron posible— nos obliga a variar decisivamente la perspectiva. Es el contenido de la vi-

sión con la que estos esquemas teológicos operaban lo que tiene que ser profundamente revisado. El Dios de las Escrituras, el Jesucristo de los evangelios, el contenido de la salvación, el contexto de la comprensión bíblica del amor, están lejos de coincidir con los significados "recibidos" del siglo XVIII. El tema central es en *qué* Dios creemos, *quién* es el Cristo redentor, *qué* amor nos es ofrecido y requerido como sustancia del Reino que irrumpe. En otros términos, tenemos que repensar como contenidos (y no sólo formalmente) *de qué* y *a qué* nos convertimos. El simple hecho de que tenemos que formular tales contenidos en términos del Reino y de la historia de la salvación, de la proclamación de jubileo de gracia de Jesús, de la esperanza de nuevos cielos y nueva tierra —más bien que en los términos estáticos y metafísicos característicos de buena parte de la tradición— introduce un cambio decisivo en la concepción de la conversión.

El segundo conjunto de factores tiene que ver con las presuposiciones filosóficas, psicológicas y sociológicas de las formulaciones del siglo XVIII. Hemos visto ya cómo afectaron al metodismo naciente los condicionamientos sociales de su época. La visión de la vida, el *ethos*, el modelo humano que surge con el mundo moderno, hechos posibles y requeridos por las nuevas condiciones económicas y sociales, canalizan las energías del avivamiento religioso. Al afirmar tal cosa no desconocemos los elementos proféticos del mensaje metodista a los que ya nos hemos referido sino reconocemos que, pese a ellos, el modelo humano en términos del cual se vive la experiencia de la conversión y de la nueva vida es el que corresponde al individuo eficiente y productivo de la sociedad industrial. El ascenso económico y social del metodismo atestigua esa simbiosis.

Pese a los poderosos movimientos filosóficos que tienen lugar en la Gran Bretaña del siglo XVIII, la conceptualidad teológica se mueve todavía mayormente en la perspectiva metafísica aristotélica del escolasticismo (católico o protestante). Me interesa aquí solamente señalar la peculiar relación que en esa perspectiva se percibe entre ser y actuar. Tanto con relación a Dios como al hombre, se concibe un "ser" en sí, que luego "actúa" o "se manifiesta". El *ethos* de la evangelización de Wesley parece desafiar esta concepción, pero su teología sigue presa de ella. Consiguientemente, se hace posible concebir una conversión o regeneración que tiene lugar en un plano metafísico y sólo luego es "reflejada" o "actuada" en la historia —en una especie de "segundo momento". No se trata ahora de polemizar contra esta concep-

ción; basta señalar que, cualesquiera hayan sido sus valores en la interpretación del evangelio en diálogo con una cierta concepción filosófica, no es ni radicalmente bíblica ni adecuada a nuestra situación. Ni la Biblia parece interesarse en un "ser" de Dios que habría que hallar más allá o aparte de su acción ni concibe —como tampoco lo hace el pensamiento moderno— una persona humana constituída aparte de las acciones y relaciones de la existencia histórica.

La observación anterior debe ser ampliada en relación con las nociones de interioridad y subjetividad. En la idea metodista tradicional de conversión, la conciencia subjetiva es concebida en forma individual y auto-contenida. La transacción religiosa tiene lugar en un "santuario interior", "a solas con Dios", como suele decirse. Esta crítica puede parecer arbitraria a la luz de las repetidas afirmaciones de Wesley sobre "una santidad social", su rechazo de "una religión solitaria" y las medidas prácticas que toma para asegurar un crecimiento comunitario en fe y santidad. Pero una exégesis cuidadosa de los contextos en que tales expresiones aparecen mostrará, creo, que la sociedad no es para Wesley un concepto antropológico sino sólo un arreglo conveniente para el crecimiento del individuo. Finalmente, es el alma individual que es salvada, santificada, perfeccionada. La comunión es, en último análisis, un *externum subsidium.* Tales ideas son, por decir lo menos, una ficción a la luz de lo que hoy sabemos de la psicología humana— del subconciente, de los símbolos, de los mecanismos ideológicos. La conciencia no es un área "privada" sino el foco de un complejo proceso que incluye relaciones históricas, en el tiempo y el espacio. Nuestra conciencia de nosotros mismos (autoconciencia) se plasma en términos de las representaciones sociales y de los símbolos dominantes de una sociedad (o de grupos de pertenencia dentro de ella). Nuestra "audición" de un "mensaje" es mediada por el "código" prevalente en nuestro medio. Cualquier "conversión" concreta es una respuesta a un desafío *mediado*, en el cual ciertas formas de conciencia y cierta praxis están ya presupuestas. A menos que el desafío se refiera explícitamente a tales formas de conciencia y conducta, sólo logrará reforzarlas inconcientemente. No hay conversión en el vacío.

Estas observaciones críticas no tienen por objeto desestimar la conversión o minimizar su importancia. Muy por el contrario, al tratar de poner de relieve las limitaciones inherentes a la época en que se plasmó, apuntan a una búsqueda de la manera en que la conversión pueda re-ganar su lugar y significado central en la responsabilidad evangelizadora de

la Iglesia en el día de hoy. Tal cosa me parece urgente y decisiva para el Cristianismo en el momento presente.

V. NOTAS PARA UNA RE-LECTURA

Desde un punto de vista *fenomenológico* —o fenoménico— quisiera definir la conversión como el encuentro entre una condensación del mensaje cristiano como llamado (apelación) y una respuesta personal conciente y comprometida. La conversión se caracteriza, pues, por una conciencia —como lo afirmaba la tradición metodista— tanto en relación con el contenido del mensaje como una auto-conciencia de compromiso en una nueva relación y condición. *Ontológicamente* (si el término me es permitido) la conversión es el proceso mediante el cual Dios incorpora al hombre, en su existencia personal, a una participación activa y consciente en su pacto con la humanidad, tal como ha sido atestiguado, renovado y asegurado en Jesucristo.

Para que este llamado sea significativo, tiene que ser articulado en términos de una problemática que corresponda al nivel de las necesidades y esperanzas del ser humano de hoy, tanto personal como colectivamente. Ello no significa, por cierto, que el mensaje deba aceptar la validez o adoptar los contenidos y características que tales esperanzas y expectativas puedan tomar. Una sencilla observación del Nuevo Testamento nos mostraría que la centralidad de Jesucristo y el llamado a la fe en él se expresan en el Nuevo Testamento en marcos de referencia sustancialmente distintos, y a veces aparentemente contradictorios (piénsese en los sinópticos, en el cuarto evangelio, en Pablo, en Hebreos). Jesucristo es siempre el mismo, pero no en la identidad estática de los objetos o de los eventos "concluidos" sino en la identidad dinámica del Espíritu viviente —como bien lo atestigua la historia de la Iglesia. En nuestra particular situación latinoamericana (aunque no sólo aquí) el hombre experimenta, individual y colectivamente, su existencia como bloqueada artificialmente, en cautividad, por razones estructurales e ideológicas que le impiden su realización material y espiritual. El mensaje cristiano no puede responder a esa situación eludiendo el nudo central del problema y ofreciendo alguna salida sustitutiva o escapista. Cristo vendría a transformarse así en un *soter* de un culto de misterio o un *eon* de una secta gnóstica (algo que el Nuevo Testamento rechaza radicalmente pero que más de una vez se ha vuelto a infiltrar en el anuncio del mensaje). Por el contrario, un mensaje

auténtico debe relacionar la totalidad del mensaje cristiano a las condiciones objetivas y subjetivas de nuestro mundo. ¡Jesucristo es el arquetipo y el Mediador de una verdadera vida humana —personal y colectiva— no un medio para alcanzar alguna exaltación subjetiva sobre-humana!

La meta de la conversión no es la mera asimilación de un mensaje o el asentimiento formal a una doctrina sino "la creación de una nueva criatura". Es este un lugar común que pocos negarían, pero que es constantemente contradicho en el proceso evangelizador tal como frecuentemente acontece. Se espera que la gente responda a formas —generalmente muy estandarizadas— de respuesta aceptando una formulación verbal. Lo que ocurre (sociológica y psicológicamente hablando) en estos casos es simplemente que una persona acepta (por una variedad de razones) su incorporación a una comunidad religiosa. En otras palabras, la comunidad se reproduce a sí misma mediante la evangelización. En el Nuevo Testamento, en cambio, si no me equivoco, el llamado a la conversión es una invitación al discipulado, sea como el llamado de Jesús mismo a seguirlo o la forma apostólica de participación mediante la fe en la comunidad mesiánica, el pueblo que anuncia y atestigua el Reino venidero. El evangelismo no puede girar en torno a sí mismo como una auto-reproducción. Su centro no puede ser otro que el Reino mismo. Por consiguiente, involucra una comunidad comprometida en un discipulado activo en el mundo.

En el metodismo primitivo, ese compromiso comunitario con el evangelio en medio de las condiciones concretas de su mundo es claramente perceptible. El llamado tenía un contenido concreto atestiguado en las "Reglas Generales". Esto era lo que significaba concretamente "seguir a Cristo" para la comunidad y lo que hombres y mujeres eran invitados a hacer en el poder del Espíritu. Era el rostro presente y discernible de la "nueva criatura". Es obvio que se trataba de una imagen ligada a una época. Y que como tal no puede ni debe ser reproducida fuera de esa época. Tal ubicación histórica no es un defecto: fue su valor e importancia. En contraposición, nuestro llamado evangelizador es a menudo vacío: los hombres lo llenan, entonces, tal vez inconscientemente, con los estereotipos dominantes de lo que significa ser "religioso" —las imágenes aceptadas, standard, ideológicamente cargadas, de la piedad. Como tales, la aceptan o la rechazan. A menos que la comunidad evangelizadora confronte el desafío de un testimonio específico atingente a las condiciones actuales, la evangelización está condenada a ser un mero instrumento de reproducción y sacrali-

zación de las condiciones des-humanizantes en las que el hombre vive. En términos muy sencillos, la evangelización debe tratar la cuestión: qué significa, concreta y específicamente, seguir a Cristo, en pensamiento y acción, en el mundo de hoy.

La toma de conciencia o el proceso de una auto-conciencia en una nueva situación es un proceso social-personal y activo-reflexivo. La psicología y la sociología modernas lo han mostrado claramente. No hay conciencia puramente individual o vacía de un contenido de acción. La evangelización tiene, por lo tanto, que relacionarse con la forma en que grupos humanos se ubican a sí mismos en el mundo, sus cosmovisiones, sus formas de representación social, su conciencia de clase y de grupo, sus modos de acción. Esto significa que la conversión puede producirse en respuesta a un mensaje verbalmente articulado o a una determinada praxis comunitaria de los creyentes. Finalmente, ambas cosas han de producirse. Pero la conciencia puede moverse del reconocimiento de un contenido conceptual a una forma de vida o de un compromiso asumido con una praxis comunitaria a la aceptación de la auto-comprensión (con referencia al mensaje) implícita en ella. Por ello nos confrontamos nuevamente con la centralidad de una comunidad practicante, como comunidad comprometida en una acción específica en el mundo, como la "forma de Cristo" en la cual hallan su unidad la articulación verbal y la articulación "actuada" y por lo tanto el proceso de conversión puede tener lugar. Esta afirmación no resta la centralidad de la acción del Espíritu Santo. Porque lo que —a mi parecer— diferencia al Espíritu Santo de los "espíritus" mágicos es que aquél opera mediante mediaciones históricas; tal parece ser el significado de la Encarnación y de la Iglesia.

> . . . cada vez me convenzo más que la comprensión de la conversión es verdaderamente la cuestión central para las iglesias en nuestra época. La conversión, entendida como fuera de la historia o aparte de ella, debe ser re-apropiada y comprendida en relación directa con esa historia.[5]

De esta manera formula el periodista y teólogo neo-evangélico Jim Wallis la convicción que lo lleva a escribir su obra sobre el tema. Coincido enteramente con él. Las observaciones críticas que hemos formulado tienen por objeto, precisamente, despejar el camino para una evangelización

5. Jim Wallis, *The Call to Conversion* (San Francisco, Harper and Row, 1981), p. XVI.

digna de la radicalidad del Evangelio y de la urgencia de nuestro tiempo. Para citar nuevamente a Wallis:

> Para esto es la evangelización. Su propósito es llamar a la conversión y hacerlo en su integridad. La cuestión más controversial en juego en el mundo, y aún en la Iglesia, es si seguiremos a Jesús y nos colocaremos bajo la insignia de su Reino. El evangelista plantea esa cuestión y la dirige al corazón de cada individuo y de la sociedad. La evangelización confronta a cada persona con la decisiva elección por Jesús y el reino y desafía la opresión del viejo orden con el poder liberador del nuevo. El evangelio del reino enciende un cambio fundamental en cada vida y es un aguijón en cualquier orden social, del primer siglo o del veinte.[6]

6. *Ibid.*, p. 17.

El Wesley de los pobres

Elsa Tamez

> Sería de desear que sólo los infieles practicaran tan tremendas, palpables obras del demonio. Pero no nos atrevemos a decir eso. ¡Cuán cerca les han seguido los cristianos en crueldad y sanguinaridad! Y no solo los españoles y los portugueses, masacrando a miles en América del Sur; no sólo los holandeses en las Indias Orientales, o los franceses en América del Norte, siguiendo a los españoles paso a paso; nuestros propios conciudadanos se han manchado en sangre inhumanamente, y han exterminado naciones enteras; probando de esa manera sencillamente qué espíritu ambula y obra en los hijos de desobediencia (J. Wesley, Sermón XXXIII).

La ponencia que voy a compartir con ustedes fue escrita para el Congreso de Teología Metodista que se celebró en Oxford hace unos pocos meses, en el cual alrededor del 90º/o eran participantes del Primer Mundo. La vuelvo a presentar aquí porque creo importante discutir entre nosotros —pastores, líderes, teólogos, metodistas latinoamericanos—, algunos de estos planteamientos que propongo, para saber, hasta qué punto compartimos un mismo sentir en el pensamiento metodista latinoamericano.

Ustedes seguramente han tenido noticias sobre los detalles de conflicto que surgieron entre posturas o perspectivas del Primer Mundo y Tercer Mundo. Antes de comenzar, quisiera mencionar que la participación de Franz Hinkelammert esta mañana sobre la situación económica, política e ideológica de la Inglaterra de Wesley, me ha dado luz para entender o reinterpretar mejor algunas posturas de Wesley en relación al individuo, las cuales se han visto como acciones poco significativas para nuestra sociedad de hoy. Me refiero a la cuestión de la recuperación del individuo como sujeto digno, co-

mo persona, que Wesley intentó hacer. Eso cambia algunas partes de mi ponencia, pero lo veremos en el tiempo oportuno.

Releer a Wesley desde una perspectiva latinoamericana no es cosa fácil. Sobre todo en esta coyuntura internacional en la cual se han removido las heridas que dejara el colonialismo inglés; y en la cual el distanciamiento y guerra entre Norte y Sur (Primer Mundo y Tercer Mundo) se hace cada vez más evidente y difícil de disimular.

Este hecho pesa por lo menos emotivamente en nuestras conciencias al acercarnos a Wesley para conocer mejor la tradición metodista; especialmente en relación al tema justicia y salvación. (Este era el tema del grupo en el que yo participé). Conociendo algo la trayectoria ambigua de Wesley, la primera actitud subjetiva que se viene a la mente es la de dejarlo a un lado, es decir, la de rechazarlo en su totalidad, o la de "obligarlo" a estar del lado de los pueblos pobres. Nos parece que ninguna de las dos actitudes es válida para los metodistas latinoamericanos. En primer lugar, si somos metodistas, no podemos rechazar nuestros vínculos con esa tradición que considera a John Wesley como su fundador. En segundo lugar, no podemos imputarle a Wesley algo que en su contexto no pudo dar, ya sea por los condicionamientos históricos limitados o por su determinada visión de clase.

Como ustedes saben, las diferentes opiniones sobre la teología y el comportamiento político de Wesley son bastante opuestas. En cuanto a su teología se le ha calificado de conservador, pero también se le han buscado paralelos con la teología de la liberación. En relación a su actitud política se la ha catalogado de reformista, revolucionaria y hasta antirevolucionaria; se le ha puesto a dialogar con Marx, pero también se ha aceptado la ideología subyacente de Adam Smith en su pensamiento. Se propone también hablar del joven Wesley y del maduro Wesley,[1] etcétera. Reconocemos que muchos de estos trabajos han sido intentos serios de tomar a Wesley en su ambigüedad y avanzar en algunas pautas que su teología proyecta.

Esta disparidad de opiniones nos plantea el problema como un problema hermenéutico, como ya lo dijera Theodore Runyon.[2] Es en este punto en donde queremos centrar nuestra ponencia. Nos proponemos acercarnos a Wesley

1. Cp. el artículo de Leon Orville Hynson. "Human Liberty as Divine Right: A study in the Political Maduration of John Wesley", el cual elaboró para la conferencia de Oxford.
2. En la introducción: "Wesley and the Theologies of Liberation" de su libro *Santification & Liberation* (Nashville: Abingdon, 1981).

e interpretarlo desde una perspectiva latinoamericana, tercermundista: desde la perspectiva de los pobres que luchan por su liberación. Para ello ofreceremos algunos apuntes para la mediación hermenéutica, y después intentaremos releer algunos aspectos de la teología de la salvación de Wesley.

Antes de seguir adelante, quisiéramos aclarar tres puntos:

1. Para nosotros es de suma importancia considerar quiénes son los sujetos que leen.[3] En una lectura latinoamericana cobra más importancia la óptica desde la cual se leen las escrituras cristianas (Biblia y Tradición) que el texto específico leído. Se trata más de los sujetos: *el quién* y el *para quién* y no tanto del objeto: *lo que* (el tema tratado). De manera que la lectura implica ya una opción de perspectiva, y no sólo eso sino también una lectura que orienta a una práctica transformadora; porque el *para qué* también está en la mira de esa óptica. Esto se ve muy claro en la lectura de la Biblia que hacen las iglesias pobres con cierto grado de conciencia política. El producto de su lectura espontánea es novedoso y comprometido.

2. Creemos que Wesley, aún con todas sus ambigüedades, se presta para ser releído en nuestros días y desde nuestra situación. Hay evidencias históricas que nos muestran la participación de muchos metodistas en el proceso social hoy y en el pasado. El hecho de que la mayoría sean metodistas y no de otra denominación no es algo casual. Creemos que responde a ciertas raíces de la tradición que, releída desde una perspectiva liberadora, invitan a participar activamente en la liberación de los oprimidos. Alan D. Gilbert, citando a E.J. Hobsbawm dice que éste:

> no estaba de acuerdo con Halèvy acerca del significado del metodismo como una fuerza conservadora. El estaba de acuerdo que el conservadurismo era su característica política dominante, pero no en el sentido totalizante del análisis de Halèvy. A un nivel de base aún el Wesleyanismo, el mayor y más conservador de las conexiones del metodismo, contenía elementos significativos de protesta social y una simpatía radical que sólo pudo haber debilitado el impulso conservador del movimiento como un todo.[4]

3. Gustavo Gutiérrez, *La Fuerza Histórica de los Pobres* (Lima: CEP, 1979) p. 157. De acuerdo a Gustavo Gutiérrez, la reflexión teológica se realiza en el contexto de procesos determinados y está por lo tanto ligada a éstos. La teología no es algo intemporal. Es más bien lo contrario, es un esfuerzo por oír la Palabra del Señor en la palabra de todos los días, con las categorías de cada época.
4. En "Methodism, Dissent and Political Stability en Early Industrial England", *Journal of Religious History* (Vol. 10, No.4, Dic, 1979), p.382.

Nos parece, pues, que hay un espacio dentro de la tradición metodista que permite ser sensibles a las exigencias de la historia, aún cuando la persona se considere a sí misma conservadora. Obviamente esta sensibilidad será mayor o menor dependiendo de los padecimientos de injusticia que sufra la persona. Pensando en la situación de nuestras iglesias metodistas en Latinoamérica, los jaloneos teológicos más provocativos son los de los creyentes, pastores y laicos, que padecen más de cerca los problemas económicos y políticos. Un ejemplo: en una reunión distrital de la iglesia en que yo colaboro, me llamó poderosamente la atención la participación de un pastor, que había sido bastante conservador:

> a raíz de la crisis económica, dijo, tenemos que definir hoy qué significa evangelización. Por medio de mis visitas pastorales me he dado cuenta de los grandes problemas económicos y de desempleo de los miembros de mi Iglesia. Necesito un mensaje nuevo de buenas nuevas para ellos. ¿qué significa evangelizar hoy?

Este espacio de sensibilidad a los conflictos de la historia ha de estar en algún aspecto de Wesley y su movimiento original, que lo hizo atractivo a las masas de obreros, artesanos y campesinos quienes llenaron las capillas metodistas y simultáneamente lucharon por sus derechos. La lectura o comprensión que estos grupos oprimidos tuvieron de Wesley es la memoria que nosotros quisiéramos recuperar, reivindicar y profundizar. Se trata del Wesley de los pobres. Interpretación popular que habrá que redescubrirla a lo largo de la historia de los metodistas pobres de Inglaterra, Estados Unidos y el Tercer Mundo. (Me ha gustado mucho la excelente ponencia de Roberto Craig sobre los metodistas negros y los metodistas blancos pobres de los Estados Unidos. Creo que es uno de los primeros, si no el primer trabajo de esta índole: una lectura de la tradición desde el "reverso de la historia").

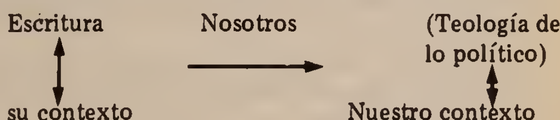
3. La frase "pensamos y dejamos pensar" de Wesley, nos da pie para movernos libremente en el campo de la reflexión. Vale decir aquí que probablemente esta amplia libertad que tiene el metodista de tomar posiciones teológicas diversas se deba a que Wesley, o el metodismo, no elaboró un credo doctrinal en el cual se encerrara la "ortodoxia metodista".[5] Lo sorprendente es que el metodismo nos legó otra clase de credo : un credo social, el cual, a pesar de las

5. No nos parece que el credo del protestante que aparece en *Letters*, III, 18ss sea un credo confesional en el propio sentido de la palabra.

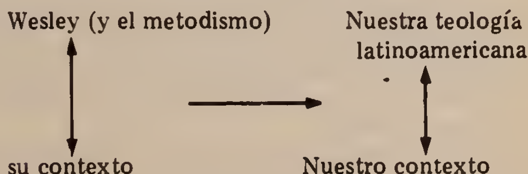
críticas que contenga el mismo credo, es muy significativo para la visión global del creyente metodista. Esto nos motiva a lanzar una sospecha: el creyente metodista seguirá la Biblia, el credo apostólico, aportes teológicos de Wesley diseminados en sus escritos, pero su identidad metodista ¿no la daría más específicamente su lectura y práctica del credo social, el cual de alguna manera reflejaría aspectos de la práctica pastoral y pensamiento teológico de Wesley?

I. PARA LEER A WESLEY: APUNTES PARA LA MEDIACION HERMENEUTICA

Para acercarnos a Wesley tenemos que distanciarnos de él. Es decir, si buscamos identificar el sentido de la producción práctico-teológica de Wesley, tenemos que distanciarnos para distinguir los procesos sociales diferentes de los Siglos XVIII y XX, y las producciones teológicas de ambos tiempos. No podemos tratar la teología de Wesley aparte de su contexto, como tampoco podemos considerar nuestra teología sin conexión histórica ninguna. Tampoco se trata de relacionar las terminologías teológicas entre sí (porque nos quedaríamos sólo con palabras), ni los contextos. Hay que buscar la identidad de sentido en el nivel de la relación entre Wesley y su contexto y nosotros y nuestro contexto. Clodovis Boff, hablando de la mediación hermenéutica, propone el esquema de esta mediación de la siguiente manera:[6]



Retomando ese esquema diremos:



Como se puede observar, se trata de una relación de relaciones. Relacionamos la relación entre Wesley y su contexto, y la relación entre nosotros y nuestro contexto. En esta

6. *Teología de lo Político* (Salamanca: Sígueme, 1980), p. 276 .

"correspondencia de relaciones no podemos esperar fórmulas qué copiar, ni técnicas qué aplicar. Lo que nos puede ofrecer es algo así como orientaciones, modelos, tipos, directivas, principios, inspiraciones",[7] según el sentir de Wesley, o para ampliarlo mejor, de la tradición metodista.

Por ejemplo, todos están de acuerdo en que dentro de dicha tradición ha habido una preocupación por el prójimo (por su educación, su participación, sus necesidades básicas, su pobreza), como parte del proceso de santificación. Pues bien, este sentir se retoma hoy, se reinterpreta en las nuevas condiciones históricas, y se reformula. En este proceso podemos encontrar algo que para Wesley era vital pero que para nosotros hoy no lo es; entonces, lo secundarizamos o lo hacemos a un lado. Puede ser también que algunos hechos de Wesley, según nuestro análisis, hayan sido meramente reivindicativos o reformistas para su contexto. histórico, pero que para nosotros hoy día en Latinoamérica apuntan al meollo del sistema. Pensamos, por ejemplo, en el derecho a vivir, trabajar, comer, estudiar. En muchos países latinoamericanos en donde impera un gobierno represivo, luchar por las necesidades básicas se vuelve asunto de vida y muerte. Y viéndolo bien —como lo dijeran los economistas del Tercer Mundo en 1979—, esto es porque en el fondo estas mayorías que luchan por querer trabajar, comer, tener vivienda, etcétera, apuntan al meollo del problema del sistema capitalista que se muestra incapaz de satisfacer esas necesidades básicas de las mayorías, porque su esencia es la maximización de las ganancias.[8]

¿Estaba atacando Wesley el problema estructural con sus prácticas reivindicativas? Pareciera que no. Sin embargo, las mismas prácticas pueden ser, para nosotros, revolucionarias en el sentido de que apuntan al centro del sistema. ¿Tiene esto algo que ver con la teología? Sí. Para Wesley la vida del ser humano estaba por encima de todo, para nosotros hoy día también. Para ambos es una convicción teológica ya que es un don de Dios, somos creados a su imagen, y es voluntad de Dios que tengamos vida. Lo que seguramente concebimos de manera diferente es la clase de vida y el cómo alcanzar esa vida.

Posiblemente surgirán afirmaciones actuales que Wesley no diría, es más, quizás se opondría a ellas, pero nosotros sentimos e interpretamos que de alguna manera forman parte del componente de significado de sus palabras. Y es que al

7. *Ibid.*, p. 279.
8. CPID/CMI y Asociación de Economistas del Tercer Mundo, *Tecnología y Necesidades Básicas*, (San José. DEI, 1979). p. 13-26.

releer a Wesley contamos además, con dos hechos que extraen/añaden una nueva significación actualizada de sus textos: *nuestra interpretación de la Biblia y la experiencia de nuestra fe vivida hoy*, motivada por el Espíritu. Estos dos elementos, dicho sea de paso, son fundamentales para releer a Wesley desde la perspectiva que se opte (con esto relativizamos el contenido teológico de Wesley, en el sentido de no considerarlo como palabra sagrada, como Biblia).

A propósito de esto habría que agregar aquí que el pensamiento de Wesley es afectado también por su interpretación de la Biblia, su experiencia de fe vivida en su momento y la tradición. En nuestro grupo pequeño, el hermano Mortimer Arias, señaló ese aspecto importante en Wesley.

Muchas veces quedarán las mismas palabras pronunciadas por Wesley pero por estar relacionadas con contextos diferentes, el contenido será otro. Las palabras no se mantendrán con una significación universal, sino que serán llenadas y vaciadas y vueltas a llenar de un contenido histórico concreto. La letra, aunque siga siendo la misma, se convierte de alguna manera en sobredeterminada por las significaciones que ella misma ha engendrado;[9] porque "el sentido acontece en la actualidad histórica a través y más allá de la letra del texto pasado".[10]

Wesley al morir dijo: "lo mejor de todo es que Dios está con nosotros".[11] Esa frase, leída hoy en el proceso de liberación de las clases explotadas, culturas marginadas, razas oprimidas, contiene una afirmación teológica vital para el avance de esta lucha.

II. EL WESLEY DE LOS METODISTAS POBRES

A través de la historia han habido grupos de metodistas que han leído a Wesley y la Biblia desde la óptica del oprimido. También hubo lecturas que se oponen a esa óptica, como la de Jabez Bünting, la figura dominante del Wesleyanismo ortodoxo y sus seguidores. Esta postura la podemos observar en las dos citas siguientes las cuales reflejan dos maneras distintas de interpretar a Wesley:[12]

9. Clodovis Boff, *Op. cit.*, p. 265.
10. *Ibid.*, p. 277.
11. Coke y Moore, "*Life of the Rev. John Wesley*", p.p. 39-40, citado por Reginald Kissack en *Así pensaba John Wesley* (México: CUPSA, 1976), p 51.
12. Estas citas han sido tomadas de E.P. Thompson. *La formación histórica de la clase obrera, Inglaterra: 1780 — 1832.*, Trad. por Angel Abad. (Barcelona: Ed. LAIA, 1977) T. II. p. 243.

Es lamentable y triste el hecho de que dos de nuestros predicadores locales han asistido al gran mitin por la Reforma Radical. . . Espero que sólo una porción pequeña de nuestros hermanos sean radicales, en cambio, algunos de nuestros dirigentes, aunque pocos en número, son acérrimos partidarios de esa tendencia. . . y se ha dado el caso de que algunas de nuestras hermanas, realmente piadosas, pero mal aconsejadas, han ayudado a hacer sus pendones y banderas. Llamados al orden, tengo la satisfacción de decir que varios miembros han abandonado sus clases (pues habían adoptado para sus fines políticos nuestras formas de organización y hasta nuestras expresiones, tales como "Responsables de formación", "Reuniones de Distrito", etcétera). En verdad, si acostumbramos a los hombres a hablar en público en las reuniones misionales y bíblicas, si con esto adquieren facilidad de expresión y luego empiezan a utilizar esta arma mortal para poner en peligro la existencia del gobierno del país, ya podemos echarnos a temblar.

Esta otra cita es de 1819, año de Peterloo:

. . . Una total y enérgica desaprobación de ciertas asambleas tumultuosas que han podido verse recientemente en diversas partes del país; en las cuales se han congregado irregularmente grandes masas de pueblo (a menudo bajo banderas e inscripciones sumamente impías y chocantes). . . con el fin deliberado, movido por teorías políticas burdas y engañosas, y por declaraciones violentas y demagógicas, de llevar el desprecio y el descrédito a todo gobierno y de fomentar el descontento universal, la insubordinación y la anarquía.

El historiador E. Thompson dice que leer las biografías de Bünting y de Bourne (fundador del movimiento de los Metodistas Primitivos) a la vez "es pasar de un mundo a otro completamente diferente". Mientras que Bünting miraba despreciativamente a los obreros desde sus "intrigas eclesio-jerárquicas" y buscaba situar el metodismo a la derecha del *establishment*, Bourne y los Metodistas Primitivos formaban parte de la clase obrera y vivían en una situación difícil y perseguida, como la viviera el origen del wesleyanismo:[13]

Su predicación no era para los pobres, sino por los pobres.[14]

Esta "militancia" metodista ya aparecía antes de la fundación de los Metodistas Primitivos. Hay una carta en donde se acusaba a los metodistas de decir que "el trigo y todos los demás frutos de la tierra crecen y son proveídos por

13. *Ibid.*, p. 301.
14. *Ibid.*

la Providencia, tanto para el pobre como para el rico". Estos metodistas, añade la carta, "estaban menos satisfechos de sus salarios y menos dispuestos a trabajar horas extras, y, peor aún, dice, en lugar de recuperar sus fuerzas para trabajar el lunes se agotaban caminando muchas millas para oír predicar".[15]

Sus luchas eran evidentemente convicciones de fe porque su fe era liberadora. No había un desfase entre su práctica política y su vivencia de la fe. Cantaban, oraban y luchaban por sus derechos, sin problemas de integración. Para ellos esa era la totalidad de la vida de la fe. Hobsbawm, otro historiador, indica que "la actitud característica del sectario obrero era su actividad muy terrenal y nada mística, o cuando mística, llevada a la disciplina a un ámbito también terrenal. Así que no debe sorprendernos que la conversión indicase, o estimulara el tipo de actividad desinteresada que llevaba el militante obrero".[16]

Un dato interesante que nos trae a la luz Hobsbawm es que la conciencia y la actividad política para muchos líderes obreros notables se inició a la par o inmediatamente después de convertirse, es decir, cuando experimentan la "comprensión súbita, emocionalmente arrolladora, del pecado y el descubrimiento de la gracia que el metodismo, doctrina sí la hay del "renacer" del hombre adulto, estimulaba".[17]

Muy importante sería observar cómo estos metodistas hilan su teología a partir de su práctica, y cómo relacionan su práctica política con su práctica pastoral. Desgraciadamente no tengo a mano escritos de ellos, sólo cuento con un testimonio de un metodista sindicalista del siglo pasado y un sermón de un pastor de Carolina del Norte, fechado en 1929. Partes del testimonio del metodista sindicalista de Lincolnshire, Joseph Chapman (1899), dice así:

> He sido de los Primitivos de la parroquia de Alford durante más de treinta años. He trabajado como predicador local por la causa de Cristo. . . Cuando se inició el Sindicato de Trabajadores de Alford, me interesé muchísimo por él. . . No creemos que lores y ladies, sacerdotes y sus mujeres sean sagrados, ni que los campesinos sean gusanos. . .
> Creo que no anda lejos el día en que Dios envíe a su Iglesia apóstoles y profetas dignos de ella, que visitarán a los ancianos po-

15. *Ibid.*
16. Eric Hobsbawn, *Rebeldes primitivos.* Trad. por Joaquín Ramiro Manta (Barcelona Ed. Ariel, 1978), p. 214.
17. *Ibid.*, p. 212.

bres e investigarán cómo viven con tres chelines semanales. . . apóstoles y profetas protestarán contra tanta crueldad y predicarán con fuerza sin igual la palabra de Dios que matará, si no los cura, los maestros vacíos y estériles. . . Se ven presagios anunciadores de la gran unión venidera en que el príncipe y el grande y el campesino se unirán y cooperarán para el bien de todos y de cada cual.[18]

Esta misma línea de interpretación de la Biblia y de la tradición protestante corre en 1929 en la Huelga de Loray, en Carolina del Norte. H. J. Crabtree, ministro de la Iglesia del Señor, después de orar por la dirección divina de la huelga, predicó. Estas son algunas de las palabras de su sermón:

> Líbrame, oh Señor, del hombre perverso, protéjeme del hombre violento. Pongo a Dios por testigo del origen de la violencia en esta huelga. Pero tenemos que soportarlo. Pablo y Silas vivieron un trance semejante y hoy están sentados y cantan junto al gran trono blanco. Dentro de unos días andaréis vosotros cantando por las calles de Loray habiendo logrado buenos salarios. Dios es el Dios del pobre. El mismo Jesucristo nació en un establo en Belén. Le dieron patadas, le traspasaron con la lanza y a la postre fue clavado en la cruz. ¿Y por qué? Por el pecado. Es el pecado el responsable de todo esto. El pecado del rico, del hombre que piensa que es rico. Todos los ricos en esta muchedumbre deben levantar la mano. Yo levanto la mía. Mi padre posee el mundo entero. El es propietario de cada una de las colinas de este mundo y de cada patata que crece en estas colinas.[19]

Nótese el contenido escatológico del primer sermón, y el acercamiento cristológico y soteriológico del segundo. Los conceptos teológicos están cargados de contenidos históricos concretos. El pecado tiene nombre.

III. JUSTICIA Y SALVACION EN AMERICA LATINA: LECTURA DE WESLEY

Para releer a Wesley hoy, tenemos primero que reconocer su visión del mundo que subyace en su teología y práctica. Al leer su teología, sentimos a primera vista que hay un desfase entre su pensamiento y sus disposiciones pastorales.[20] Y es muy probable que así sea. Sin embargo en su dis-

18. Tomado de Hobsbawn, *Op. cit.*, p. 350.
19. *Ibid.*, p. 349.
20. Cp. Míguez Bonino, "Wesley's of Sanctification from a Liberationist Perspective", en *Santification & Liberation*, p. 57. *Op. cit.*, Nashville: Abingdon, 1981.

curso teológico se puede percibir con cierta coherencia, su ideología liberal mercantil que lo sustenta y que se ve reflejada en su práctica. Míguez Bonino, refiriéndose a Wesley dice que:

> Su esfuerzo por trabajar con datos factuales —estadíticas, precios y condiciones del mercado— es extraordinario en un líder religioso. Pero cuando se esfuerza por hallar las causas y los remedios, permanece totalmente dentro de las premisas del sistema mecantilista y completamente inconsciente de las causas estructurales de la crisis.[21]

Así, pues, la antropología de Wesley, "incurablemente individualista", hace que su teología sobre la justificación y la santificación se muevan en la subjetividad de la vida interior del individuo;[22] y su marcado énfasis en la perfección cristiana nos recuerda el ideal del mercado de la competencia perfecta, más que la lucha por una sociedad justa. Recordemos sus famosas frases: "gana todo lo que puedas", "usa bien el dinero", "guarda todo lo que puedas", "no desperdicies nada", incluso, "da todo lo que puedas".

Los metodistas de hoy, especialmente los latinoamericanos, nos movemos en otro marco. Ya experimentamos y conocemos bien ese nuevo modelo de producción y organización de sociedad que nació en tiempos de Wesley. Ya identificamos los dioses del nuevo orden, como falsos, diabólicos, porque exigen la vida de muchos. Por lo tanto, nuestra teología y nuestra práctica irán más allá del pecado y salvación individual. No podemos decir, como se decía antes, que cambiaremos al hombre para cambiar la sociedad, necesitamos cambiar el corazón de la sociedad. La sociedad no está gobernada por hombres, más bien éstos están siendo gobernados por un sistema que mantiene una lógica de muerte. Hemos declarado la guerra a estos dioses falsos, sabiendo perfectamente que nuestra "lucha no es contra sangre y carne sino contra principados y potestades" (Ef. 6,12), contra los fetiches. La Iglesia Metodista de Bolivia en su "Manifiesto a la Nación" (1970) afirma:

> Las estructuras sociales, políticas, culturales o económicas llegan a ser deshumanizantes cuando no están al servicio de "todos los hombres y de todo el hombre", en una palabra, cuando son estructuras que perpetúan la injusticia. Las estructuras son producto de los hombres pero asumen caracteres impersonales, y

21. *Ibid.*, p. 59.
22. *Ibid.*, p. 55.

hasta satánicos, rebasando las posibilidades de la acción individual.[23]
Tenemos que luchar contra los poderes extraños que nos cercan y ahogan; también contra las tendencias que minan y deterioran la fortaleza interior de nuestra sociedad.[24]

En este punto quisiera hacer un comentario en relación al individualismo de Wesley, y que me surge a partir de la ponencia de Franz. Franz nos habló de las profundas implicaciones económicas, éticas, psicológicas, que afectaron a los artesanos y campesinos al incorporarse al proceso de producción industrial, en los momentos de transición de una sociedad feudal a una sociedad industrial. En pocas palabras, el hombre, frente al ritmo de la máquina y la fábrica sufrió un choque que lo afectó profundamente en su vida: se sintió despersonalizado, deshumanizado. Aquel individuo que se contaba como persona, pasó a formar parte de un colectivo despersonalizado. Wesley tuvo que notar esa crisis del ser humano y se acercó a él como individuo-persona que debe vivir como sujeto en esa sociedad moderna que llegaba, sin otra alternativa. Con razón dice Franz que el liberalismo de Wesley no es el de Locke, sino más bien refleja el liberalismo humanista francés. De manera que la crítica tradicional que le hacemos a Wesley sobre su individualismo marcado, me parece que debemos relativizarla un poco, considerando lo que Franz nos habló.

Hoy día este mismo sistema capitalista, más desarrollado, presenta las características de despersonalización, de cosificación, en sus grados extremos: colectivos-despersonalizados, políticas económicas deshumanizadas de las cuales son víctimas grandes sectores. La actitud del metodista latinoamericano será considerarse y ayudar a otros a que se consideren personas con derecho a vivir, pero no con el propósito de que se adapten al sistema, sino con la intención de que se desarrollen como sujetos históricos transformadores de la sociedad. Ahora hay alternativas.

La teología sobre el pecado, la salvación y la santificación tendrá para nosotros otra significación: histórica, transformadora, liberadora. Intentemos, pues, hacer una relectura de Wesley desde la situación de los oprimidos que luchan por su liberación.

Primero pensemos en la situación latinoamericana: por un lado, tenemos pueblos pobres, inflación creciente, desem-

23. Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia, *Manifiesto a la Nación*, 1970, p. 10.
24. *Ibid.*, p. 12.

pleo sorprendente, deuda externa exorbitante; gobiernos represivos en la mayoría de los países: torturas, desaparecidos, muertes, presos políticos, y en oposición a ellos las guerrillas, en resumen: miseria y lucha. Por otro lado, la mayoría son creyentes, muchos con cierto grado de conciencia política, con deseos de descifrar las buenas nuevas de salvación hoy, y con la esperanza en la llegada del Reino aquí en la tierra.

Estamos en una situación de combate entre la vida y la muerte.

1. LA JUSTIFICACION Y EL NUEVO NACIMIENTO

Dios nos ha prometido la vida, y eterna, es decir la que dura para siempre. Es la vida que se inicia aquí en la tierra y se hace plena en la resurrección de los cuerpos.

> La vida del hombre fue concebida para prepararse para la eternidad. Se nàce y se vive sólo para eso (Sermón CIX, 13).
> La eternidad está en la vida plena, que es Dios:
> Dios hizo al hombre a imagen de su propia eternidad, retrato incorruptible del Dios de Gloria (S.V,I).

Por eso el hombre está destinado a llevar la imagen de Dios. Esa imagen la tendremos, experimentaremos en su totalidad cuando el Reino de Dios se haya establecido en su plenitud. El hombre, destinado a llevar esta imagen reflejará la vida o la muerte, dependiendo de si la alcanza o no. En el camino hacia la utopía, hacia el Reino de Dios,se puede percibir parte de esa imagen.

En un comienzo, "por ser imagen de Dios, el hombre tenía un principio innato de movimiento propio. . ." (S. LX I), podía marchar hacia la vida. Pero, "por abusar de la libertad" (SLXII), hoy podríamos decir que por querer acumular más de lo que tenía en el Edén, introdujo el mal en la creación y perdió ese "movimiento propio". Entonces:

> La muerte se apoderó del hombre y estando ya muerto para Dios, muerto en pecado, se apresuró hacia la muerte eterna (S.V.1,5).

Por causa del pecado se da un progresivo apartamiento de Dios, quien es la vida y la justicia por excelencia. Mientras más lejos esté de la vida plena, más sujeto está al pecado que lleva a la muerte, al aniquilamiento. El pecado obstaculiza e impide la salvación, el paso a la vida. El pecado "es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los

hombres entre ellos. es repliegue del hombre sobre sí mismo".[25] Con el pecado, el proceso hacia el cumplimiento de la vida se suspende, y en su lugar se inicia el proyecto hacia la muerte, el fracaso; la ira de Dios.

El documento de la Iglesia Metodista de Bolivia, mencionado anteriormente, describe la situación del hombre así:

> El hombre. . . vive enajenado, deshumanizado. Está alineado de sí mismo. . . No tiene clara conciencia de su origen, no comprende su estado actual, le cuesta descubrir su misión en la vida, y anda a tientas en busca de su destino. . . Está alienado de su prójimo, al que ve más que como un hermano, como un enemigo. . . Está alienado de su sociedad, desde el momento en que no comprende sus derechos y sus deberes, en que no ha despertado a la solidaridad humana y la común responsabilidad.[26]

El hombre, si quiere seguir siendo hombre, es decir, recuperar la imagen de Dios, debe hacer un pacto con Dios, con la vida. Wesley le llama "el pacto de la gracia":

> Al hombre en este estado se le prescriben las condiciones mediante las cuales puede reconquistar la paz que ha vivido, recuperar el favor y la imagen de Dios, revivir la vida de Dios en su alma, y ser restaurado al conocimiento y el amor de Dios que es el principio de la vida eterna (S VII, 11).

Esta gracia es libre, don de Dios (S CXXVIII, 2). Es un llamado de Dios que nos invita a cumplir nuestra vocación humana: vivir en libertad como hijos de Dios. Sin esta intervención divina no podemos movernos a causa de la inercia del pecado que nos conduce a la no-vida. Esta toma de conciencia es un don de Dios. Wesley la llama "gracia preveniente" :

> La salvación comienza con lo que generalmente se denomina gracia preveniente; inclusive el primer deseo de agradar a Dios, el primer amanecer de la luz concerniente a su voluntad, todo esto implica alguna tendencia a la vida; algún grado de salvación; el comienzo de una liberación de un corazón ciego, endurecido, completamente insensible a Dios, y las cosas de Dios (S. LXXXV, II, 1).

Por gratitud del Señor tomamos conciencia de la realidad de opresión, y nace un amor eficaz por los demás:

25. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 198.
26. Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia, *Op. cit.*, p. 10.

Esta ardiente y firme buena voluntad hacia nuestros semejantes, nunca brotó de ninguna fuente, sino de la gratitud de nuestro Creador (Case of Reaseon impartially considered, 11,8).

Es cuando el hombre por la gracia de Dios despierta de su inercia, dice *no* a todo aquello que no le permite vivir, es decir el pecado, y dice *sí* a la vida prometida, a la Buena Nueva que Dios le presentó a través de la realidad de pobreza. La "gracia convincente" le convence de no vivir en el pecado, ya sea dejándose manipular por él dando muerte a otros, o morir por el pecado sin ningún signo de protesta, irresponsablemente; sin apiadarse de su prójimo ni de sí mismo. El hombre necesita arrepentirse, y cambiar de actitud:

La salvación es llevada a cabo por la gracia convincente, llamada generalmente en las Escrituras arrepentimiento (S. LCCCV, II, 1).

Dios empieza su obra en el hombre capacitándolo para creer en él (la vida). Ordena que la luz brille en las tinieblas. . . y vemos por una suerte de intuición, por una visión directa, que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo (LXII, III).

En este proceso de la "gracia convincente" se ha efectuado la justificación o el perdón de Dios por vivir en pecado (por no vivir), y el Nuevo Nacimiento a la vida o la renovación de la naturaleza caída" (V. II, 1). Antes de que naciera de nuevo, el hombre tenía ojos y no veía, oídos y no oía, conciencia y no pensaba, al nacer de nuevo.

Siente el amor de Dios derramado en su corazón por el Espíritu Santo que le es dado; y ejercita entonces todos sus sentimientos espirituales para discernir el bien y el mal (S. XLV, 4).

Se produce, pues, un discernimiento entre la vida y la muerte. Se identifica a los productores de la muerte, los principados y potestades que gobiernan el mundo, los anticristo; y se toma conciencia del significado de la vida real y las posibilidades reales de alcanzarla. Se ve a Dios, la fuente de la vida y de la justicia, que da su vida por nuestra vida. El hombre despierto se siente motivado a anunciar esta buena nueva a los pobres y oprimidos. En síntesis, se empieza a temer a la muerte y empieza a nacer la fe:

Recibimos. . . el temor a la muerte, que puede consignarnos a la muerte eterna. Las almas así convictas sienten que están fir-

memente prisioneras, que no pueden evadirse. Se sienten al mismo tiempo pecadoras, completamente culpables y enteramente impotentes. Pero toda esta convicción implica una especie de fe (S, CX, X,2).

Esta fe en la vida plena, promesa y cumplimiento en nuestro Señor Jesucristo, no es una aceptación intelectual, es una convicción profunda que se experimenta en el interior del hombre y en su conciencia :

> La verdadera fe cristiana vivida, que tiene todo aquel que es nacido de Dios, no es sólo asentimiento, un acto de entendimiento, sino una disposición que Dios ha obrado en su corazón, una segura confianza y seguridad en Dios de que, por los méritos de Cristo, sus pecados son perdonados y él reconciliado con el favor de Dios (S. XVIII, 1,2).

Ve a Jesucristo como el prototipo del hombre, tal como Dios lo quiere:

> El hombre íntegro, libre, desarrollado y realizado plenamente en su vocación, su misión y su destino. El hombre completamente obediente a Dios y totalmente entregado a los hombres. En la medida en que los hombres se asemejan a El y se engregan a El para ser transformados, es que alcanzan su verdadera humanización (Igl. Metodista Bol., p. 9).

2. LA SANTIFICACION

Con el Nuevo Nacimiento tenemos acceso a la santificación. No basta reconocer a Dios como el que se manifiesta en pro de los que no tienen vida, especialmente los pobres. Se requiere seguir adelante en el proceso histórico salvífico, se requiere la santificación, es decir, "renovarse en la imagen de Dios en Justicia y verdadera santidad" (*Minutes o Some Late Conversations*, convers. I). El Nuevo Nacimiento no es suficiente, hay que aceptar el reto y el riesgo de la lucha por la vida plena, por hacer visible el reino de Dios: reino de amor y justicia. Nuevo Nacimiento y Santificación son dos pasos diferentes e indispensables ambos. No puede haber santificación sin un Nacimiento Nuevo, no puede haber lucha por la vida sin un deseo de vivir; así como tampoco puede haber vida plena sin santificación:

> El nuevo nacimiento no es lo mismo que la santificación. Es una parte de la santificación, o el todo. Es la puerta de ella, la entrada a ella. Cuando nacemos de nuevo, empieza nuestra santificación, nuestra santidad interior y exterior y desde entonces he-

mos de crecer gradualmente en Aquel que es nuestra cabeza (S. XLV, 3).

Es decir, comenzamos a seguir el ejemplo de Jesucristo de Nazareth, el Hijo de Dios que luchó hasta las últimas consecuencias por la justicia aquí en la tierra. Y lo hacemos con una esperanza viva, pues sabemos de antemano que el triunfo de la vida sobre la muerte está asegurado, porque Jesucristo venció a la muerte, los principados y potestades, en la cruz. Nada hay más dañino que no enfatizar la santificación en la vida del creyente. Wesley decía:

> De toda predicación, la que generalmente se denomina predicación evangélica —una arenga aburrida, o aún animada, sobre los sufrimientos de Cristo, o la salvación por la fe sin inculcar fuertemente la santidad, es la más dañina (*Letters*, V. 345).

La raíz de toda santidad es amar a Dios, dice Wesley, y se ama a Dios sólo cumpliendo su voluntad, y su voluntad es que el hombre viva, que se mueva en libertad, que tenga trabajo, pan, techo, que celebre la fiesta, que se le respete su cultura, en resumen, que recupere la imagen de Dios:

> Santificación es una renovación del corazón a la imagen cabal de Dios, la plena semejanza de Aquel que lo creó. En otro aspecto, es el amor a Dios con todo nuestro corazón, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos (*Plain Account of Christian perfection*, 27).
> Que nadie presuma descansar en algún supuesto testimonio del Espíritu, que esté separado de los frutos de éste (Sermón XI, V, 3).

Por lo tanto, la respuesta afirmativa del hombre a Dios implica un dinamismo: el camino de la santificación. No es una respuesta inactiva.

Si bien ese "impulso hacia el bien viene de arriba" (*Principles of a Methodist*, 6,7), el hombre, al salir de la inercia del pecado, por su fe potencialmente liberadora, se lanza en la búsqueda de la vida, en la historia; si no lo hace está condenado al fracaso, a la muerte, al abandono de Dios.

> Dios obra en vosotros, por lo tanto vosotros podéis obrar. Dios obra en vosotros, por lo tanto vosotros debéis obrar. Debéis ser colaboradores de él. De otro modo él cesará de obrar. La regla general según la cual procede invariablemente la dispensación de su gracia es ésta. Al que tiene le será dado, pero al que no tiene —el que no emplea la gracia que ya le ha sido dada— aún lo que tiene le será quitado (ibid).

La salvación, realidad intra-histórica —comunión de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— orienta, transforma y lleva la historia a su plenitud.[27]

La esperanza, la expectativa, nos impulsa a aproximarnos al reino de Justicia en este camino de santificación, en esta vivencia de la fe real y liberadora, en esta lucha por la vida contra la muerte. Si se destruye esa esperanza, la salvación se detiene, y decrece:

> Cuando cesa esa expectación, se observan precisamente los efectos contrarios. Son "salvados por la esperanza", por esta esperanza total con una salvación gradualmente creciente. Destruid esta esperanza, y la salvación se detiene, o más bien, decrece diariamente (*Minutes of Several Conversations,* p. 56).

La santificación, como lucha por la vida, le da sentido a nuestra existencia. Cosa curiosa, después de haber releído a Wesley sobre la santificación, entendemos más claramente por qué el padre Ernesto Cardenal hablaba sin problemas de la santidad de la revolución.

Finalmente, quisiéramos decir que la esperanza se mantiene en nosotros porque desde ya se experimenta en parte lo que será en el futuro. Tenemos los "anticipos", los signos del Reino de Dios visibles y tangibles. Allí donde hay signos de vida, de liberación, de alegría, de compartimiento de pan, sentimos en nuestro ser, vemos con nuestros ojos, oímos, palpamos con nuestras manos, la esperanza de vida; la cual también anunciamos a los cuatro vientos para que nuestro gozo sea completo (1 Jn, 1,4). Los sufrimientos de la lucha del "todavía no", nos hacen fuertes, y la esperanza en el "ya", nos engrandece.

27. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación,* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 199.

Justicia y justificación

Tercio Machado

Primero, vamos a hacer algunos comentarios introductorios, que entiendo, son de importancia para la discusión de nuestro tema:

A. No hay dudas, que una investigación sobre el concepto bíblico de justicia es, no solamente, atrayente para nuestro continente latinoamericano, sino importante para nuestra generación que busca ardientemente justicia política, social y derechos humanos. Además, toda nueva tentativa de buscar y reinterpretar las Escrituras fue siempre aceptada por las comunidades, especialmente, cristianas.

B. Nuestra investigación tendrá por finalidad descubrir si la Biblia —que es la principal base de nuestro teologizar— posee elementos que nos puedan ayudar a reconceptualizar el tema : Justicia y Justificación.

C. En la búsqueda de un concepto bíblico de justicia, necesariamente, tenemos que abordar el Antiguo Testamento. Entre tanto es bueno que se esclarezca que los dos testamentos varían según el grado de contribución. Ciertamente, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento están preocupados por la justicia de Dios, así como por la justificación del pecador. Entre tanto, si tratáramos la justicia en el ámbito de las instituciones sociales y políticas, el Nuevo Testamento, a excepción de Rm. 13, Ap.13, etc., no tiene grandes contribuciones a la discusión del problema, si lo comparamos con el Antiguo Testamento.

I. LAS RAICES DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Primero, debemos decir que la preocupación por la justicia no nació con los profetas. Para cualquier análisis sobre el tema es necesario investigar las distintas tradiciones del Antiguo Testamento. Así, una rápida lectura en las diferentes partes literarias del Antiguo Testamento, nos lleva a encontrar marcas de vivo interés existente entre los historiadores y sabios, administradores y legisladores, como también entre profetas y sacerdotes, acerca del tema justicia.

En segundo lugar, la ocurrencia del concepto justicia está bien definida en las tres más grandes corrientes de la tradición del Antiguo Testamento. Siendo que estos bloques cargan narrativas bien antiguas, consecuentemente sería propio decir que en esas antiguas tradiciones el concepto fue, primariamente, formado. Estas antiguas tradiciones fueron: la tradición de la liberación (Exodo), la tradición clan-tribal y, la tradición de Jerusalén.

Aunque estas tradiciones presentan énfasis peculiares, no podemos negar el hecho de que ellas fueron combinadas bajo la influencia del yavismo. Esto significa que el concepto de justicia en el Antiguo Testamento es esencialmente teológico. Siendo así, este concepto es intrínseco, y no periférico, al conocimiento de Dios. Para estudiarlo es necesario tomarlo a partir de Yavé, o Dios revelado en el Antiguo Testamento.

1. LA JUSTICIA ESTA RELACIONADA A YAVE COMO EL CRIADOR Y EL SUSTENTADOR DEL MUNDO

El concepto de justicia, en Israel, está enraizado en la comprensión de una realidad cósmica como orden del mundo creado y sustentado por Dios.[1] En muchos textos del Antiguo Testamento,Yavé es alabado como el creador del mundo. Por esta razón, el mundo, especialmente la tierra le pertenece. Yavé es su gobernante, su rey y su sustentador. Esta idea está confirmada en el Sal. 24.1: "De Yavé es la tierra y el que en ella existe, el mundo y sus habitantes".

El Sal. 89.5-18 va más allá al decir que Yavé está relacionado, tanto con el orden original como actual, del mundo. Es interesante percibir que el salmista toma algunas expresiones que identifican el tema de la creación: "Tuyo es el *cielo*, y la *tierra* te pertenece. Fundastes el mundo y lo que en él existe;

1. Rolf Knierim. "Cosmos and History in Israel's Theology", in. *Horizons in Biblical Theology*, Vol. I, pp. 59-123.

al norte y al sur tú los creastes. . . Justicia y derecho son el *fundamento* de tu trono; amor y verdad preceden a tu faz" (vv. 12-15).

¿Cuál sería la intención de este Salmo? Primero que todo, el destacar que Yavé es el fundamento de la esperanza, salvación, misericordia, justicia y derecho. Además de eso, el versículo 14 registra *sedeq umispat* (justicia y derecho) como dos aspectos de la naturaleza de Yavé. La intención del texto es señalar que la creación, justicia y derecho testimonian el poder y la majestad de Yavé en el acto de crear y sustentar su creación. La misma intención encontramos en la expresión "porque su misericordia dura para siempre", del Sal. 136.

La comunidad cúltica de Israel percibía que el amor misericordioso de Yavé *(hesed)* penetra todos los ámbitos del mundo desde la creación, nutriendo la vida comunitaria. Así, Yavé es el que garantiza que la creación sea creación sin interferencia externa. Como consecuencia, el orden del mundo debe estar de acuerdo con el orden establecido por Dios en la creación. Mas esto no es todo, pues Yavé es visto como aquel que cuida y sustenta su obra visitando la tierra, regándola, enriqueciéndola y providenciándola (Sal. 65. 9-13).

Como hemos visto, justicia *(sedeq)* es un importante concepto para entender la relación hombre-Dios, entre el hombre y su semejante, también, entre el hombre, el animal y el mundo natural. Según el Sal. 85.10-13, habrá una perfecta relación entre misericordia y fidelidad, y un perfecto diálogo entre la administración del mundo y el bienestar de la sociedad cuando la justicia *(sedeq)* esté correctamente ordenada. Ahí, toda la naturaleza viva podrá disfrutar y compartir los más sublimes valores de la vida. Así, habrá una perfecta relación entre el ser humano y la naturaleza cuando Yavé pueda caminar entre ellos. ¿Por qué? Porque *sedeq* irá al frente de El.

De la exposición anterior podemos resumir:

1. Dentro de la perspectiva veterotestamentaria, los conceptos de justicia y derecho no pueden ser identificados con los de ley y orden.[2]

Entre tanto, es lógico que exista relación entre justicia y ley. ¿Por qué? Porque justicia, según el Antiguo Testamento, no es una categoría primariamente legal. Ella otorga poderes a la ley, para que ésta sea justa y recta. En otras palabras, cualquier sociedad puede poseer ley y orden, pero al mismo tiempo legalizar la muerte de millares de personas. Por esta razón, el Antiguo Testamento no clama por ley y orden, sino por justicia, porque justicia es un orden que capacita a todos para vivir

2. von Rad, G. *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I, ASTE, Sao Paulo, pp. 370ss.

en el estado de *salom*, es decir, vida suficiente, completa, íntegra y digna.

2. Es muy importante resaltar que, según el Antiguo Testamento (especialmente el libro de Salmos), el concepto de justicia refleja la realidad de lo creado (la observación encontrada en Gn. 1.18 y Gn. 1.31 "Vio Dios todo cuanto hizo, y he aquí que era muy bueno", refleja la situación a la que nos referimos). Justicia —antes que todo— es un código de valores —sociales y políticos— para este mundo.

3. El concepto de justicia —según el Antiguo Testamento— no está separado del conocimiento de Dios. En la verdad, el concepto de justicia está íntimamente ligado a la comprensión de Dios —su naturaleza y obra como creador y sustentador del mundo. En otras palabras, justicia y derecho son vistos como la marca de la presencia de Dios en el mundo. Cuando el hombre obra en justicia, su actitud entra en sintonía con la justicia divina. Contrariamente, cuando el hombre juzga injustamente, toma el partido de los impíos y defrauda al huérfano y a la viuda, él amenaza la estabilidad del mundo (Sal. 82).

II. EL CULTO ISRAELITA Y LA CELEBRACION DE LA JUSTICIA

Sabemos que el culto era un momento en la vida del pueblo de Israel, vivamente interesado en la justicia de Dios para el mundo. Es bueno observar, respaldando este argumento, que la mayor concentración de la palabra justicia está en el libro de los Salmos *(mispat*, *sedagah*, *emunah*, *emet*, *hesed*, *salom).* Esta es una evidència que contradice muchas teorías que afirman el culto israelita preocupado solamente por los sacrificios (la gran incidencia de salmos de lamentación nos lleva a pensar que había un espacio en la liturgia para el hombre sufrido, oprimido, anciano, etc.).

En la realidad, el culto en Israel fue el primer lugar donde se experimentó y celebró la justicia. Aunque haya sido el culto influenciado por las tradiciones del Exodo-Sinaí o por las tradiciones de Jerusalén, se celebraba la experiencia del don de la justicia de Yavé, para la comunidad y el mundo. Esta intención sobresale en el código de santidad (Lv. 17.27) donde los valores reales de la justicia social se desenvuelven a partir de la experiencia del perdón recibido en el culto (Lv. 1-16). Así, en Israel, el culto y el código de valores sociales caminan unidos de la mano.

De esta manera, vemos a Yavé, no como el Dios de juzgamiento, sino como el Dios de Justicia: cuando él juzga es

porque hay necesidad de defender la justicia en peligro (Sal. 82 Am. 5.21-25).

Por otro lado, queda claro que hay una urgencia por la reintegración del hombre en el ámbito del *salom* y *sedagah*. Este es un proceso meticuloso en el culto israelita donde el hombre injusto se tornaba justo *(saddîq)* a partir de una nueva actitud comunitaria. El Sal. 15 revela el perfil del *saddîq*, y por él se refuerza la idea de que el calificativo de justo está relacionado con el antiguo culto israelita y vinculado a las exigencias en la participación comunitaria.

III. ALGUNAS OBSERVACIONES FINALES

1. Infelizmente, percibimos que este mensaje no pertenece, exactamente, a la principal corriente de la proclamación cristiana en la historia de la Iglesia. Por razones obvias, el Antiguo Testamento no ha participado, efectivamente, en la formación del mensaje cristiano. Por esta razón el mensaje de la Iglesia ha sido pautado por la temática de la salvación individual.

2. Entre tanto, es necesario que nos hagamos la siguiente pregunta: ¿será que el Dios que Jesús llamó Padre aún está presente, en nuestra realidad histórica como creador y sustentador? ¿Será que El perdió el interés por los problemas del mundo y nuestra historia?

3. En fin, no podemos huír de la interrogante fundamental de este trabajo. ¿la doctrina de la justificación por la fe permite y exige del hombre un involucramiento político y social, al punto de tomar seriamente los problemas del mundo?

La interrogante propuesta es perfectamente analizable en esta reunión, donde se busca encontrar caminos para un testimonio cristiano en América Latina. En verdad, la teología wesleyana nos deja confusos cuando atribuye al mundo dos diferentes órdenes: *ordo salutis y ordo naturalis*. Tal división puede ser justificada por la posición filosófica de la época, pero teológicamente hablando no. En este particular se hace necesaria una revisión de la posición wesleyana, pues cuando ella atribuye al compromiso social una articulación no teológica, salta a la vista una deficiencia de interpretación bíblica injustificable.

Por lo tanto, una propuesta objetiva debe partir de este pequeño trabajo:

a. que la doctrina metodista no se endurezca al punto de perder su flexibilidad y equilibrio;

b. que su práctica social sea intensificada al punto de poder corregir su, comentada, dicotomía teológica;

c. que su doctrina de justificación por la fe sea más basada en la exégis y la teología, que en principios filosóficos;

d. que su doctrina de justificación por la fe sea integrada al principio bíblico del compromiso social; y

e. que se pueda dar a las doctrinas características del metodismo, pertenecientes al orden de la salvación, un trato igual a la doctrina de la justificación por la fe, según las cuestiones señaladas.

Justificación, santificación y plenitud

José Míguez Bonino

I. INTRODUCCION

¿Tiene el metodismo identidad teológica propia? ¿Hay en Wesley una contribución singular a la comprensión del evangelio? El tema ha sido frecuentemente debatido. Quienes han intentado deducir del fundador del metodismo una teología sistemática no han logrado mayor éxito. ¿Se trata de desinterés, de latitudinarismo teológico o simplemente de una mente de segundo rango, incapaz de pensar profundamente? Por otra parte, Wesley muestra una curiosidad intelectual muy amplia, lecturas extensas en la historia, la teología y la piedad —incluyendo su gran interés, por ejemplo, por los padres griegos, o por los místicos españoles. Es cierto que habitualmente se impacienta ante las sutiles distinciones teológicas, especialmente cuando conducen a polémicas que le parecen desviar la atención de la cuestión fundamental. Pero cuando cree ver en peligro lo que a su entender es central al evangelio, no vacila en lanzarse a la batalla con toda su enorme energía. ¿Cuáles son estas cosas "centrales" por las que está dispuesto a luchar?

Si retomamos el tema planteado al comienzo del capítulo precedente, buscaremos ese centro en la relación entre justificación y santificación: ¿cómo se constituye ese nuevo "sujeto", socio digno y fiel de Dios en su pacto? Esta pregunta tiene, a su vez, dos presuposiciones. Una es teológica: Dios tiene un propósito de renovación que abarca la totalidad de la humanidad y el universo, lo que él llama a veces "el designio grandioso de la salvación de la humanidad" *(the grand design for the salvation of mankind).* La otra presuposición es de orden pastoral: el anuncio de ese plan y la invitación a participar activamente en él —la evangelización

y el llamado a la conversión— son la tarea por la cual se mide la fidelidad del cristiano y la iglesia. Todo aquello que se relacione con esta tarea es no-negociable, *articulus stantis et cadentis ecclesiae.*

Uno de los más eruditos y penetrantes estudiosos de Wesley, el profesor Albert Outler ubica la peculiaridad de la teología de Wesley —dentro de este horizonte de la evangelización— en:

> . . . su doctrina de la gracia de Dios (la presencia activa de su amor en la existencia humana) en la cual la preocupación dominante es una síntesis vital del énfasis evangélico en la soberanía de Dios y el católico en la participación activa del hombre: una mezcla dinámica de preveniencia, justificación, regeneración y santidad.[1]

Otros intérpretes, como Lindstrom, Newton Flew, Sangster, prefieren enfocar la peculiaridad del metodismo desde la doctrina de la santificación y la perfección. Teodoro Runyon me parece explicitar bien la unidad de ambos temas en estas palabras:

> Cuando la *perfección cristiana* viene a ser la meta del individuo, nace la esperanza fundamental de que el futuro puede superar al presente. Concomitantemente, se despierta una disatisfacción respecto de todo estado presente —una disatisfacción que provee la arista crítica necesaria para mantener en movimiento el proceso de transformación individual.[2]

En este capítulo nos proponemos explorar brevemente estos dos aspectos de un tema único: el sujeto y la obra humana en una teología evangélica de la salvación.

II. EL GRANDIOSO PLAN DE LA SALVACION DE LA HUMANIDAD

"Para Wesley", decíamos al comienzo, "la santidad sigue siendo (luego de la experiencia de Aldersgate) la meta de la redención y de la vida cristiana". De allí la necesidad de mantener una estrecha unidad de justificación y santificación. Esta es también, por cierto, la intención de los Reformadores: "Así como no puede dividirse a Cristo en partes", argumenta Calvino, "también son inseparables estas dos

1. Albert C. Outler, "Methodism's Theological Horitage: a study in perspective", en Paul Minus (ed.), *Methodism's Destiny in an Ecumenical Age* (Nashville, Abingdon Press, 1969), p. 49.
2. T. Runyon, *Sanctification and Liberation* (op. cit.), p. 10.

cosas, a saber la justicia y la santificación, puesto que las recibimos junta y solidariamente en él".[3] Pero los reformadores parecen haber hallado imposible edificar las defensas que impidieran un subsiguiente deslizamiento, que en tiempos de Wesley había llegado a tal solifidianismo que un testigo insospechable como Karl Barth no puede evitar decir, precisamente en relación a Zinzendorf (con quien Wesley mantuvo una dura discusión sobre el tema, que lo llevó a apartarse de la comunidad morava), que "en este monismo la necesidad de buenas obras se mantiene sólo en forma letárgica y espasmódica".[4]

El mismo Barth plantea la cuestión de la naturaleza de esta unidad y se pregunta si se puede establecer un orden —un *prius* y un *posterius*— en esta relación, no en sentido cronológico sino en términos de correlación teológica. Su respuesta (¿cómo podría ser distinta?) es que:

> . . . en el *simul* de la voluntad y acción única de Dios, la justificación es primera como base y segunda como presuposición, la santificación es primera como meta y segunda como consecuencia y por lo tanto ambas son superiores y ambas subordinadas.[5]

Es una formulación teológica excelente, que Wesley habría aprobado cordialmente. Pero en la dialéctica de su piedad y de su predicación, la preocupación consumidora de éste es "el plan grandioso" —el orden de la intención. Y aquí la santificación tiene una indisputada primacía. Dios se propone crear un pueblo santo, "y esta intención se torna realidad actual, visible, experimentada cuando los hombres y las mujeres se vuelven a él en fe".

No es difícil resumir brevemente los elementos centrales de la enseñanza wesleyana al respecto. La caída ha corrompido toda la raza humana, borrando la imagen moral de Dios en el hombre, corrompiendo la totalidad de su ser y tornándolo incapaz de corregirse y volverse a Dios. La caída no causó solamente la corrupción de la especie humana sino que ha desquiciado la naturaleza misma. La consecuencia última es la muerte espiritual y física del hombre. Sin embargo, la humanidad no ha quedado en estado de total impotencia moral. La gracia preveniente, consecuencia universal de la expiación, devuelve al hombre un cierto discernimiento moral, la posibilidad de reconocer la ley de Dios (si bien

3. *Institutes* 3: 11,6.
4. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, p. 504.
5. *Ibid.*, p. 502.

no de guardarla) y de responder a la invitación del evangelio. En otras palabras, Dios restituye al hombre pecador, por gracia, una medida de libre albedrío. Las buenas acciones realizadas en esa libertad son, pues, fruto de la gracia y no conllevan mérito alguno.

La salvación es enteramente obra de Dios, totalmente libre y debida solamente a su amor "misericordioso, ilimitado, sin discriminación e inmerecido".[6] Se realiza por el sacrificio vicario de Cristo, cuyos méritos, recibidos por gracia mediante la fe, nos obtienen la redención. La fe salvadora es "una segura confianza. . . de que Cristo murió por mis pecados, que me amó y se dio a sí mismo por mí".[7] Esta justificación significa el perdón de los pecados —original y actuales— y la regeneración, a saber, un cambio en nuestra alma por el cual pasamós del pecado a una vida de justicia. La santificación comienza inmediatamente después de la justificación y opera una transformación por la cual nuestra mente carnal es transformada a semejanza "del sentir que hubo en Cristo Jesús", o sea que las motivaciones, pensamientos y acciones vienen a ser motivados por el amor.

Normalmente, esta experiencia de justificación (perdón) está acompañada por una conciencia de haber "nacido de nuevo", de ser "hijos por adopción". El Espíritu Santo testimonia a y con nuestro espíritu. Aunque el renacido no cometa faltas externas, persiste en él un resto de pecado, que la santificación va paulatinamente venciendo hasta llegar a la "perfección" ("plena santificación" o "la gran salvación"). Esta puede alcanzarse en esta vida, sea progresivamente o instantáneamente, o ser recibida al momento de la muerte. En todo caso, la perfección continúa siendo una aspiración y una bendición que se espera de la gracia divina. No significa perfección absoluta en el sentido de inerrancia moral, sino que todas las acciones y pensamientos son nacidos del amor de Dios "derramado por el Espíritu en nuestros corazones".

III. LAS BUENAS OBRAS

Se hace necesario retomar algunos aspectos de este sumario, que nos permitan captar mejor su importancia para nuestro propósito. El primero tiene que ver con la idea de una "doble" justificación: la primera, enteramente por

6. Rupert Davies, "Justification, sanctification and the liberation of the person", en Runyon (ed.) *Sanctification and Liberation* (op. cit.), p. 68.
7. *Works*, 5, pp. 60 ss.

la fe, al momento de la conversión y la segunda "no sin obras", en el juicio final. Esta idea de una "doble justificación" —expresión en sí misma sospechosa para el protestantismo desde la época misma de la Reforma —parece ubicar a Wesley decididamente fuera del campo protestante. Creo que el problema se debe plantear en otros términos. Wesley no imagina jamás una operación humana autónoma, aparte de la gracia de Dios. Por consiguiente, excluye totalmente la idea de mérito. No hay en este punto ninguna discrepancia con los reformadores, con el Lutero que insiste que la verdadera fe es un principio activo que "no puede dejar de hacer buenas obras" o con el Calvino para quien la fe nos incluye "en Cristo", no sólo en forma forense sino activa y efectiva por la obra del Espíritu Santo. Tal vez, simplificando, podríamos decir que, donde los reformadores insisten, críticamente: "sin Cristo no puede haber obras buenas", Wesley formula, positivamente: "En Cristo, hay obras buenas".

La distinción, sin embargo, es importante. Tiene que ver, por una parte, con dos "temples" religiosos distintos, que obedecen a dos situaciones espirituales e históricas diversas. Los reformadores, particularmente Lutero, viven la búsqueda medieval de salvación del poder del diablo, la ira y la muerte; Wesley, en cambio, siente la necesidad moderna de hallarse a sí mismo como "persona" —nueva, útil, activa. En la crisis de la institución eclesiástica y el sistema sacramental medieval, los reformadores hallan en Dios mismo la seguridad de salvación: Dios, que se ha puesto en nuestro favor en Jesucristo (Lutero), que desde la eternidad nos ha destinado a ser suyos (Calvino) —es El y no nuestra vacilante conciencia o la institución eclesiástica, el sostén seguro de nuestra vida. Por consiguiente, es necesario excluir toda otra "mediación" que pudiera reintroducir nuestra salvación en el terreno cenagoso de la ambigüedad humana. Al comienzo, durante y al final de la carrera, no hay otra seguridad que la gracia divina.

Lo que los reformadores no advirtieron es que introducían de esa manera una peligrosa dicotomía, cuyas graves consecuencias no tardarían en hacerse sentir. Por una parte, la acción de Dios y la humana eran planteadas como "simétricas" y contrapuestas. Para afirmar la primera era necesario descalificar la segunda. Consiguientemente, toda afirmación de la segunda resultaba en un detrimento de la primera. Así, lo que quiso ser una afirmación de la salvación "no por las obras" vino a ser "aparte de las obras", cuando no "a pesar de las obras". Es este deslizamiento el que

horroriza a Wesley en el quietismo moravo y lo hace reaccionar escandalizado cuando lee en el Comentario a Gálatas de Lutero lo que él considera un lenguaje "blasfemo acerca de las buenas obras y de la ley de Dios" *(Journal*, junio 15, 1741). Por otra parte, las buenas obras aparecen en cierta ortodoxia tardía protestante como separadas de la voluntad del hombre concreto para ser adjudicadas al Espíritu Santo, que viene a ser así, no la presencia encarnada del poder y la iniciativa divinas sino un "sujeto sustitutivo" del hombre en su realidad histórica. Con razón dice el teólogo reformado Otto Weber que, en una tal orientación,

> . . . se tomarían las obras separadamente de la persona, en sí mismas, y ya no se afirmaría que "un hombre bueno y piadoso *hace* obras buenas y piadosas sino que "espera pasivamente que el Espíritu las haga en él". La persona sería así dejada de lado como persona. Tendríamos aquí un docetismo pneumatológico.[8]

¿Cómo plantear el tema de las obras sin comprometer la prioridad de la acción divina ni obviar el sujeto humano? En una aguda crítica a la teología protestante con respecto a la relación entre salvación e historia, Juan Luis Segundo sugiere que "la desaparición, desde la Reforma, de la noción de *mérito* en la teología protestante, parecería haber minado la posibilidad de una teología de la historia". La razón: puesto que la noción de mérito ("es decir, 'el valor eterno' del esfuerzo y de la intención rectas") era lo único que daba a la acción histórica un valor relacionado con el Reino, al desaparecer la misma "este último lazo de unión entre ambos es cortado por la teología de la salvación por la fe sola, por los méritos exclusivos de Cristo".[9] Podría aducirse que en la noción de "vocación" de Lutero se anuda un nuevo vínculo, o que el valor del "tercer uso de la ley" en Calvino cumple ese mismo fin. Pero no hay duda que, históricamente, el Protestantismo no tuvo defensas contra esa religiosidad de la "gracia barata" que Bonhoeffer hubo de denunciar. Segundo no pretende, por cierto, reflotar la noción de mérito y reconoce plenamente la importancia de la gratuidad de la salvación que defendieron los reformadores. Pero el problema persiste y Segundo invoca la posibilidad de superarlo en "una síntesis fecunda y liberadora":

8. Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* (Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, (1962) II, p. 363.
9. *Liberación de la Teología* (Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975), pp. 160-161.

La fe libera al hombre de la preocupación de la ley para que pueda lanzarse a un amor creador y no quede paralizado por el problema de la seguridad y la salvación individuales cuyo único criterio estático puede ser la ley. Pero esta entrega de nuestro destino a Dios no debe llevar a pensar que Dios tiene interés en que lo dejemos obrar solo, como si toda colaboración nuestra fuera un desmedro para su gloria. Por el contrario, el Dios cristiano es un Dios que, amando, necesita del ser amado. Necesita de nuestra creatividad para su obra, y por ello pide que le entreguemos nuestro propio destino en la fe.[10]

A mi ver, la noción moderna de "trabajo alienado" puede ayudarnos a ver más claramente el problema. En efecto, la polémica paulina-luterana contra las "obras" y los "méritos" se entiende mejor cuando advertimos que lo que atacan es un "uso" de las obras como un producto del hombre que se convierte en cosa, en una "moneda" que sirve para transar las relaciones con Dios y con el prójimo. Tal cosificación de las obras "en sí" despersonaliza la relación con Dios y con el prójimo. Las "obras" se interponen entre el hombre y Dios: es posible por ellas establecer con Dios un pacto en el cual no estaríamos personalmente involucrados —es decir, donde estaría ausente la fe en su carácter personal de "fiducia". Y estaría ausente, precisamente, porque la "obra" ha quedado escindida de su autor, es una "prestación" religiosa o moral, objetivada en relación a una ley.[11] Por el contrario, tanto Pablo como Lutero conocen una "obra del amor" u "obras de la fe" que son la persona misma como sujeto activo envuelto en una relación personal de entrega a Dios y al prójimo. No cabe en este caso la noción de mérito como un si las obras tuvieran un "valor de intercambio", pero sí cabe la noción de "significado" o "validez" de las obras como inseparables de la persona que las realiza y como incorporadas al propósito y la acción de Dios. En realidad, así consideradas como "la persona misma en su carácter de sujeto activo", las obras son la única manifestación histórica de la persona, son el testimonio de la historicidad concreta de la obra de Dios, como en la afirmación del Cristo juanino: "Creedme por las mismas obras"

10. *Ibid.*, p. 172.
11. Quien primeramente llamó mi atención sobre este paralelo entre la idea paulina de "obras" y la noción de "trabajo alienado" fue K. Lenkensdorf en una tesis no publicada sobre la teología de San Pablo presentada a la Universidad de Méjico. Véase mi *Ama y haz lo que quieras* (Buenos Aires, La Aurora, 1971) pp. 41 ss. *Doing Theology in a Revolutionary World* (Philadelphia, Fortress Press, 1975) pp. 110-111. T. Runyon, recientemente en el artículo mencionado arriba, ha elaborado la misma analogía *Op. cit.*, pp. 22-30.

(Juan 10: 38; cf. 5: 31-36 et passim) o la polémica afirmación de Santiago: "yo por mis obras te mostraré mi fe" (3:18).

La lucha de Wesley en defensa de la santificación tiene, en mi opinión, el valor de vindicar este carácter activo de la persona creyente y de rechazar toda separación de fe y amor. Sin embargo, el marco teológico del *ordo salutis* es un chaleco de fuerza del que Wesley fue incapaz de deshacerse. Sin discutir el valor y la intención originales de esa noción, la misma se había tornado en manos del escolasticismo protestante en una rígida secuencia de momentos que, más bien que desplegar la riqueza de la gracia única y múltiple de Dios, forzaba la experiencia cristiana en un patrón pre-establecido. Muy pronto el *ordo* fue psicologizado en una serie de "despertares espirituales y acciones y estados de tipo religioso y moral".[12] Wesley quedó preso en esta red. Habiendo dejado atrás la justificación como un "momento", era inevitable que cayera en la trampa de la doble justificación —haciendo una distinción entre una salvación "provisional" y una salvación "final"— poniendo así en peligro el corazón mismo de la fe. La justificación y aún la santificación vienen a ser entonces una serie de momentos casi desconectados, siempre precarios y amenazados por el pecado. Se oscurecen y distorsionan por ende tanto la unidad del sujeto humano como la unidad y fidelidad de la gracia de Dios. La formulación wesleyana de la santificación y de la perfección se hacen psicológicamente insostenibles. Espiritualmente, además, abre las puertas a una malsama escrupulosidad o a una igualmente perniciosa soberbia. El que Wesley mismo no haya caído víctima de ninguna de las dos cosas en su propia vida espiritual sólo prueba —como en el caso de muchos otros santos— que su piedad es mucho mejor que su teología.

IV. EL FANTASMA DEL SINERGISMO

Posiciones como las de Wesley han sido estigmatizadas por la teología protestante con el mote descalificador de "sinergismo" y condenadas al depósito de "herejías" del Protes-

12. Runyon sostiene que Wesley no cae en la trampa de fijar el *ordo* como secuencia y que es eso lo que le permite mantener la prioridad de la gracia a la vez que el significado de las obras. La justificación por la fe no sería para él "un punto de arranque que marca el curso del futuro que ha de ser construido" sino el centro en torno al cual "gira la danza de la vida" *(op. cit.*, p. 36). La figura me parece muy significativa para caracterizar una correcta comprensión de la unidad de justificación y santificación. Pero dudo que se pueda afirmar que Wesley mantuvo conscientemente esa unidad en términos tan claros.
mantuvo conscientemente esa unidad en términos tan claros.

tantismo (en este caso, el "arminianismo" como "desviación" del Calvinismo). Albert Outler ha mostrado con claridad que el concepto wesleyano continúa una tradicional afirmación teológica, que en Occidente sufrió las consecuencias de la polémica agustiniana. El concepto de "sinergismo", perfectamente ortodoxo en la tradición oriental, vino a ser identificado con la versión "pelagiana" del mismo (versión que hasta hace muy poco teníamos exclusivamente por sus adversarios), e interpretada en el esquema "simétrico" al que hacíamos referencia anteriormente, por el cual toda "cooperación" humana sustraída a la gloria y la acción de Dios.[13]

Esta exclusión lisa y llana de todo sinergismo, de toda participación humana activa en la obra de Dios, ha sido fatídica para el Protestantismo. Como bien lo señala Segundo en el artículo mencionado, ha impedido dar a la acción humana un lugar intrínseco en la obra de Dios de hacer presente su Reino. Traducido en la discusión teológica contemporánea como "reserva escatologica", este monergismo a ultranza no sólo relativiza sino que trivializa la acción histórica por la justicia y la paz, transformándola en un ejercicio de valor derivativo, transitorio, intrascendente, la creación de un mero escenario donde ocurre lo verdaderamente importante —la salvación del "alma"— escenario destinado a desaparecer.

¿Puede afirmarse un "sinergismo" que no atente contra la prioridad permanente de la gracia? La pregunta es, como lo sugerimos, de crucial importancia para una teología latinoamericana. A. Outler ha señalado en una dirección a mi ver correcta y fructífera el distinguir entre un "sinergismo contractual", el que Wesley había heredado en la tradición del *facere quod in se est* —a saber "si un hombre se comporta de acuerdo a su mejor saber y entender, su acceso a la salvación tiene el status de un *derecho*"— y un "sinergismo del pacto" *(covenantal* synergism) "en el cual *tanto la* gracia preveniente como la salvadora son reconocidas como las actividades coordinadas y providenciales del único Dios verdadero de amor" que ha establecido un pacto con los hombres. Podría discutirse si Wesley realmente percibió y estableció claramente la diferencia entre ambas formas de comprender la colaboración de Dios y el hombre; lo importante es advertir que esta segunda concepción representa una posibilidad legítima de abordar

13. Véase Outler, *op. cit.*, pp. 49-66. Outler hace una significativa historia del problema, subrayando la definición de Ambrosiaster "Facienti cuod in se est, Deus non denegat gratiam", mostrando que hay una afirmación teológica y antropológica afirmada en estos términos que debe ser relacionada con el énfasis agustiniano-reformado. "Que Wesley fue *sinergista* difícilmente pueda negarse, a menos que el 'sinergismo' sea definido en términos exclusivamente pelagianos" (p. 58).

positivamente un problema teológico de importancia práxica decisiva.

El tema se plantea para nosotros en un plano antropológico, como el problema de la constitución del sujeto humano. Pero en América Latina la pregunta antropológica tiene que hacerse fundamentalmente desde la condición de la no-persona, es decir, de aquellos a quienes se los ha despojado —objetiva y subjetivamente, individual y colectivamente— de la calidad de sujeto de su propia existencia, de gestores de su historia. Por consiguiente, la operación y el significado de la gracia de Dios deben explicitarse en respuesta a esa problemática: ¿cómo reconstituye Dios el sujeto humano? ¿cómo opera la gracia una des-alineación de ese sujeto— también objetiva y subjetiva, individual y colectivamente? Uno de los elementos de esa respuesta tiene que ser la des-alineación del propio concepto de gracia. En otras palabras, las formas de "auxilio religioso" (sacramental o evangelístico) resultan muchas veces coadyuvantes a la reducción a "no-persona", restándole incluso al hombre la posibilidad de ser "sujeto" en relación con lo divino.

Una reflexión que procure responder a las preguntas planteadas debe ubicarse en el contexto teológico más amplio de la relación entre Dios y el hombre. Esa relación, que Dios mismo ha querido y suscitado desde la creación, es lo que llamamos "pacto". Al crear al hombre, Dios se suscita un "socio" (menor) constituyéndose a sí mismo, por ese mismo acto, en "socio" (mayor), con un propósito que es el contenido de esa relación. Ese propósito puede ser definido en función de su manifestación exterior y objetiva —la construcción del mundo— o en su dinámica interior y motivadora— el ejercicio del *agape*. La redención debe ser vista, por lo tanto, en relación a ese horizonte: es en él donde deben ubicarse los grandes hechos de la reconciliación, justificación y santificación. La alienación fundamental de la existencia humana es el quebrantamiento de ese pacto, es decir, a la vez la destrucción de su dinámica y motivación —el agape— y de su proyecto —la construcción del mundo. En la alienación el hombre renuncia a su condición de sujeto, tanto en relación con Dios como con el mundo y con su prójimo.

Pero Dios no deshace su pacto. Por consiguiente, no puede hablarse teológicamente de un hombre "sin Dios" —aún la ira de Dios es señal de su fidelidad, de su decisión de no dejar solo al hombre, sino de sostenerlo como responsable aún en su alienación. Esa fidelidad de Dios a su propósito (al agape y a la construcción del mundo), que incluye su ira, es lo que llamamos "gracia" —la unilateralidad de un pacto que só-

lo es sostenido por uno de sus miembros. Y que es así sostenido para restituir al socio infiel y restaurarlo a su relación activa. Por ello, nociones tales como "el hombre fuera de la gracia" son construcciones teológicas (intrumentos teóricos) útiles a veces para la reflexión, pero nunca realidades empíricas. En el contexto de esa relación mantenida, podemos hablar de un "sinergismo", de una cooperación del hombre con Dios, mantenida por la gracia constante de Dios, que nunca reduce a su "socio" —aún infiel— a un objeto, sino que se dirije a él, lo invita a responder y a actuar y le vuelve a abrir permanentemente las puertas a co-laborar en su propósito.

V. LA TOTALIDAD DE LA RAZA HUMANA

Al hablar de la "insatisfacción" con el presente que la idea de "perfección" de Wesley introduce, Runyon añade :

> Además, esta santa insatisfacción es fácilmente transferible del ámbito del individuo al de la sociedad. . . donde ofrece una persistente motivación para la reforma a la luz de "un camino más perfecto" que trasciende cualquier statu quo.[14]

Tal ampliación del concepto de perfección es requerida, de acuerdo a Runyon, por el propio concepto de Reino de Dios de Wesley. Este, en efecto, insiste en que el Reino comienza ya a realizarse en la tierra. Un par de citas nos confirman esta afirmación. La primera proviene de sus *Notas sobre el Nuevo Testamento* (comentando Mt. 3: 2, "el reino de los cielos se ha acercado"):

> Ha de formarse una sociedad. . .para que subsista primeramente en la tierra y luego con Dios en la gloria. En algunos pasajes de la Escritura la expresión se aplica más particularmente al estado terrenal (del Reino); en otras significa solamente el estado glorioso. Pero en la mayor parte incluye ambos.

La segunda cita comenta la petición del Padrenuestro: "venga tu reino, hágase tu voluntad":

> . . .el significado es que todos los habitantes de la tierra, aún toda la raza humana, haga la voluntad del Padre que está en los cielos, tan voluntariamente como los santos ángeles; que la hagan continuamente. . .y perfectamente. . .En otras palabras, oramos para que nosotros y toda la humanidad hagan la voluntad de Dios en todas las cosas.[15]

14. *Op. cit.*, p. 10.
15. *Works*, 5, p. 337.

La perfección cristiana es concebida en términos activos: no se trata meramente de abstenerse del mal sino de comprometerse con el bien. Por eso los metodistas no deben separarse del mundo (como lo harían los místicos o quietistas) sino "leudar todo lo que los rodea". La doctrina de la perfección quedaría así vinculada a una visión de la renovación de toda la creación. La cita siguiente describe muy bien esa visión del "plan grandioso" —el triunfo pleno del amor:

> Supongamos ahora que la plenitud del tiempo ha llegado. . . ¡Qué perspectiva se abre ! Las guerras habrán cesado sobre la tierra. . . no se levanta más hermano contra hermano; ningún país o ciudad está dividida contra sí misma, arrancándose sus propias entrañas . . .No hay opresión que "enfurezca aún al sabio", no hay extorsión que "muela el rostro del pobre", no hay robo ni injuria, no hay rapiña ni injusticia, porque "todos están satisfechos con lo que tienen". Así, "la justicia y la paz se besaron". . .Y con la rectitud o justicia, también se halla la misericordia. . .Y llenos de gozo y paz creyendo y unidos en un solo cuerpo, por un Espíritu, todos se aman como hermanos, tienen un mismo corazón y una misma alma. "Y nadie dice que algo es suyo propio". A nadie le falta nada, porque todos aman a su prójimo como a sí mismos.[16]

El mismo Runyon deplora que esta visión no haya fructificado en el movimiento metodista. Lo atribuye en parte a la falta de consistencia del propio Wesley que, en otras articulaciones de la doctrina de la perfección —especialmente en el conocido "A plain account of Christian Perfection"— da una visión mucho más individualista y moralista de la perfección, que llevó al legalismo y al "orgullo espiritual" muchas veces vinculado a esta doctrina. Por otra parte, dada la posición política conservadora de Wesley, todo progreso social es concebido como una mera extensión y corrección de las instituciones y estructuras existentes. Incluso el párrafo citado no deja de manifestar en su "visión utópica" rasgos conservadores y teocráticos. Posiblemente habría que profundizar la crítica. Nos parece, en efecto, que a pesar de estas afirmaciones, Wesley no ha superado una antropología individualista, que concibe las relaciones humanas como extrínsecas a la persona, un campo donde ésta ejercita su virtud. Ello obedece, como lo dijimos anteriormente, a su desconocimiento del carácter estructural de la vida humana. Dadas las circunstancias históricas y las propias limitaciones ideológicas y teológicas, es difícil imaginar que el metodismo pudiera haber jugado un papel muy distinto del que en realidad tuvo en la Gran Bretaña del siglo XVIII y XIX.

16. *Works*, 5, p. 46.

No se trata, pues, de reivindicar un supuesto papel "revolucionario" del metodismo o "liberador" de su teología. Lo que sí nos interesa es advertir una temática teológica particularmente significativa frente a los problemas de una praxis histórica liberadora en América Latina. Más precisamente, Wesley plantea, dentro de la teología protestante, tratando de mantener la fidelidad al teocentrismo cristológico de la misma, una problemática ineludible para una teología que quiera asumir un compromiso serio con un proyecto histórico de liberación: ¿qué libertad de acción fecunda, a nivel histórico, tiene el hombre individual y colectivamente? ¿Qué valor trascendente, qué significación escatológica, tiene un proyecto humano? ¿Qué posibilidad de progreso hacia la justicia y amor del Reino se puede esperar en la historia? ¿Qué relación puede haber entre el Reino de Dios como acto divino escatológico y la acción humana —entre la salvación como don y la salvación como emprendimiento o vocación? Wesley se niega a dar una respuesta unilateral que excluya el segundo término de estas preguntas y condene al hombre a la intrascendencia en su existencia real e histórica. Tal antropología le parece indigna de la universalidad de la gracia y del poder del amor divino. La articulación de sus respuestas, dentro del marco de las categorías teológicas y de los condicionamientos ideológicos de su época, dista mucho de satisfacernos. El proyecto histórico al que el metodismo unció su espiritualidad en sus orígenes, que se asemeja bastante al de nuestros propios orígenes evangélicos latinoamericanos, ya no representa para nosotros una posibilidad liberadora. Pero las preguntas que se atrevió a plantear a su tradición teológica siguen siendo fecundas para nuestro quehacer teológico y pastoral de hoy en América Latina.

Perfección cristiana y ética social

José Duque

INTRODUCCION

El obispo Pablo Ayres, de la Iglesia Evangélica Metodista del Brasil, recientemente dijo que en las Iglesias llamadas históricas en ese país se dan características muy similares.

> Mas, certamente uma pessoa desavisada, que entre num templo de Igreja Presbiteriana, ou que entre num templo da Igreja Metodista, num momento de culto, não vai sentir muita diferença. Eu acho que não vai. Basta verificar: os hinos que vão ser cantados (ou os corinhos), praticamente são os mesmos, a forma de se orar não vai ser muito diferente, os sermoes que vão ser ouvidos também não serão muito diferentes. Talvez uns com ênfase mais proselitista, outros como ênfase no estilo moral de vida, mas acho que o protestantismo brasileiro das Igrejas chamadas históricas (eu não estaou falando das Igrejas Pentecostais, e que constituem um capítulo à parte), não apresenta muita diferença. Mas elas praticamente se caracterizam por sua ênfase fundamentalista, pela sua ênfase pietista, per sua ênfase proselitista, por sua visao dualista —Igreja e Mundo—, como duas coisas que não têm nada a ver uma com a outra.[1]

Don Pablo Ayres dice que tal fenómeno responde a que estas Iglesias llamadas históricas (Bautista, Presbiteriana, Congregacional y Metodista) son fruto del mismo movimiento misionero que las reprodujo en América Latina desde el siglo pasado, el cual realizó una especie de trasplante de las Iglesias de los Estados Unidos a la realidad brasileña.[2] El obispo Ayres tiene razón en sus apreciaciones en cuanto a la unifica-

1. Pablo Ayres Mattos, Entrevista publicada por *Tempo e Presença*, Río de Janeiro, CEDI, Setiembre-Octubre, 1982, p. 3.
2. *Ibid.*

ción de características como en lo referente a las causas que producen tales características. Todo eso es cierto, pero no sólo es un problema de las Iglesias brasileñas, sino que esas características similares se encuentran en todas las Iglesias históricas de todos los países de América Latina. En la mayoría de los casos, las especificidades denominacionales y las diferencias teológicas y doctrinales sólo son percibidas y mantenidas por la élite clerical, porque son enseñadas en los seminarios teológicos, mientras la masa de las congregaciones no percibe esas diferencias. Esta dificultad ha sido tratada de muchas maneras y de ella se desprende un problema ecuménico, pues mientras las bases sociales muchas veces no entienden el porqué del divisionismo, las élites se encuentran por otros motivos. De todas maneras, el problema del ecumenismo no es de nuestro interés analizarlo acá.

¿A qué responde entonces esa similitud de características de nuestras Iglesias latinoamericanas?

A través de su historia, América Latina ha sido dominada por los mismos centros de poder por medio del colonialismo y el neo-colonialismo, cuyas consecuencias fueron la dependencia y el subdesarrollo. De ahí que en todos los países latinoamericanos se manifiesten características similares, no sólo en lo religioso, sino también en lo social, económico, político y cultural. Es decir, que no es casualidad que hayamos adoptado ciertos estilos de vida o desarrollado ciertas líneas similares a las que rigen en el centro de poder, sino que hacen parte de una política concreta de expansión capitalista planificada y puesta en marcha desde los albores de nuestra historia contemporánea.[3] Así, en ese ambiente expansionista, muchas misiones evangélicas fueron utilizadas para lograr la "conquista espiritual" de este continente.[4] Esta triste realidad ya tiene una aceptación generalizada.

De esa realidad, nos interesa saber fundamentalmente cuál o cuáles han sido los factores básicos que han producido la pérdida tanto de la especificidad como del legado histórico en el campo teológico, doctrinal, litúrgico y cultural de las Iglesias históricas en América Latina. Es decir, por qué han sido penetradas por énfasis que responden más bien a valores seculares propios del sistema capitalista, dejando prácticamente olvidados los valores bíblico-evangélicos que dieron razón de ser al nacimiento de estos movimientos como Iglesias protestantes.

En el presente trabajo me gustaría ensayar algunas lí-

3. Pablo González Casanova: *Imperialismo y Liberación en América Latina.* México: Siglo XXI, 1978, pp. 11-49.
4. *Op. Cit.*, p. 11.

neas primarias que pueder servir como pistas, para posteriores búsquedas que puedan dar una respuesta más sólida a este problema.

De entrada sólo quiero introducir la sospecha de que hay prácticas, énfasis, doctrinas y dogmas teológicos de las mismas Iglesias, por un lado, y factores propios de la realidad exterior, por otro lado, que se han conjugado para producir como resultado no sólo la pérdida del legado histórico y la pérdida de la especificidad de cada una de esas Iglesias, sino que sus inquietudes humanitarias y filantrópicas iniciales y sus características inconformistas que los agrupó en sus orígenes, se han ido reemplazando por prácticas marcadamente competitivas, simuladamente egoístas, abiertamente meritocráticas y pasivamente conformistas.

Así, por ejemplo, la corriente fundamentalista, los dos reinos de Lutero, la predestinación calvinista o la doctrina de la perfección cristiana en Wesley, han producido efectos negativos en las orientaciones de nuestras Iglesias hoy día.

Cada una de esas formulaciones teológicas o doctrinales respondieron, por supuesto, a situaciones y contextos históricos específicos. En el caso de la doctrina de la perfección cristiana de Wesley, realmente forma parte de una reacción más amplia contra el racionalismo calculador y el formalismo estructurado, visible tanto en los rezos repetitivos como en las limitaciones sobre la participación de los laicos en la Iglesia Anglicana de aquella época. Pero sería ingenuo reducir la reacción de Juan Wesley a una cuestión meramente religiosa, porque como ya se ha discutido ampliamente, la revolución industrial también tuvo que ver con el nacimiento del movimiento metodista y con su proceso de avance.(5) Es decir, que Wesley no sólo es afectado por su contexto histórico, sino que con su reacción y movimiento afecta de la misma manera ese contexto.(6)

> Un efecto del metodismo sobre sus miembros de la clase trabajadora que había sido destacado por el mismo John Wesley, consistió en una fuerte tendencia a la creación de una nueva pequeña burguesía: Pues los metodistas se extienden por doquier con tal diligencia y frugalidad, que sus bienes van en aumento. De aquí que crezcan de la carne, el deseo de los ojos y la soberbia de la vida. Así, aunque la forma de religión permanece, el espíritu se desvanece rápidamente.(7)

5. E. J. Hobsbawm: *Trabajadores: Estudio de Historia de la Clase Obrera*. Barcelona: Ed. Crítica, 1979, p. 36.
6. Trevor Ling: *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente*. Madrid: Ediciones Istmo, 1978, p. 233.
7. *Op. Cit.*, p. 235.

La anterior cita nos indica, por un lado, que Wesley no planificó maquiavélicamente consecuencias negativas ni para la sociedad ni para la Iglesia. Los efectos que produjeron positiva o negativamente sus predicadores y prácticas, tienen que ver con una complejidad de factores que escaparon, no sólo a la proyección, sino al control de éstos por parte de Wesley. Pero también nos indica claramente esta cita, que los cristianos en la misma época de Wesley habían cambiado o invertido los valores bíblico-evangélicos que él había tratado de transmitir, por valores no sólo seculares, sino orientadamente fríos, calculadores y mecánicos.

Todo lo anterior nos hacer ver la necesidad de volver a ocuparnos con más entereza de nuestras raíces metodistas históricas, con el firme propósito de buscar en nuestra tradición elementos para ser releídos, a partir del doloroso pero esperanzador proceso latinoamericano.

Así que en este trabajo trataremos, en particular, de buscar algunas posibles vetas de re-lectura en la doctrina de la perfección cristiana elaborada y propagada por el fundador del metodismo.

LAS IMPLICACIONES DEL PROBLEMA

En cierta ocasión, siendo yo pastor de una de las Iglesias metodistas del sur de San José, un veterano hermano metodista de la Iglesia del barrio me preguntó cómo entendía yo, que cuando la Iglesia Evangélica Metodista llegó a ese barrio (primera Iglesia protestante del barrio) éste era tranquilo, nadie robaba, no había prostitución, ni drogas, ni muchos otros males sociales, pero que hoy día, habiendo en cada cuadra del barrio una secta o Iglesia protestante, los robos, los atracos, la drogadicción, la prostitución y la miseria se han propagado abiertamente. Como que, a más Iglesias, más peligro para la vida en este barrio. Pero decía además este hermano, lo mismo que dijo el Obispo Ayres, que si uno asiste al culto de cualquiera de esos grupos del barrio, la predicación y la liturgia resultan muy similares. Peor aún, que teniendo el mismo contenido, la misma forma de mensaje y la misma práctica, se han amontonado en este barrio y se han dedicado a competir entre ellas, ya sea por motivos proselitistas o por exclusivismos sobre si son los verdaderos, los únicos que tienen la verdad y la salvación.

Ya lo mencionamos anteriormente, y sin detenernos mucho en este asunto, creo que hay doctrinas, aspectos teológicos y prácticas eclesiales que han contribuido a la instauración de estas desviaciones en los diferentes grupos religiosos. En

particular, en la tradición metodista hay algunos énfasis que han servido para fomentar algunos de estos problemas. Ya sea porque han sido reinterpretados negativamente, o porque efectivamente tenían connotaciones tanto en su discurso como en sus líneas de acción.

Un caso específico en la tradición wesleyana, que podríamos mencionar como ejemplo, es el caso del énfasis en la disciplina rigurosa como conducta individual en todos los ámbitos de la vida diaria (hogar, Iglesia, fábrica, minas, etc.) de los cristianos enfatizada por Wesley.[8] Que con este énfasis Wesley y el metodismo contribuyeran a crear el obrero calificado necesario para la llamada revolución industrial inglesa, o que el metodismo evitó la revolución social en Inglaterra,[9] ha sido tratado por muchos historiadores y puede ser efectivamente un punto de debate si es, o no es, un dato preciso, o si fue, o no, consciente en Wesley. Pero sí es verdad que las fábricas tenían problemas con la mano de obra calificada, no sólo técnicamente hablando, sino también en cuanto a la disciplina y la responsabilidad:

> Este es sin duda el origen del aspecto represivo que tantas veces se descubre en la actitud patronal: las disposiciones disciplinarias, multiplicadas por los reglamentos interiores de las fábricas, encierran al obrero en una red de prohibiciones y de infracciones; la fábrica comienza enseguida a parecerse a la workhouse, o incluso a la prisión; severas multas vienen a reducir el salario. . . los empresarios más inteligentes. . . tuvieron enseguida la idea de que era preferible tratar de luchar contra el espíritu "migratorio" de la mano de obra o contra su falta de ardor en el trabajo mediante la concesión de ventajas o de estímulos capaces de mantenerla en su sitio y de elevar su rendimiento.[10]

Lo que también se ha dicho de muchas maneras es que Wesley tenía un concepto del hombre bastante individualista: "Es el alma individual la que finalmente se salva, se santifica y es perfeccionada".[11] Este rasgo individualista vino a ser un aspecto muy destacado en el ambiente protestante en tiempos posteriores a Wesley.

8. J. Dillemberger y C. Welch. *El Cristianismo Protestante.* Buenos Aires: La Aurora, 1958, p. 127.
9. E. J. Hobsbawm: *Op. Cit.*, p. 36.
10. Louis Bergeron y otros: *La Epoca de las Revoluciones Europeas 1780-1848.* México: Siglo XXI, 1980, p. 20.
11. José Míguez Bonino: "Wesley's Doctrine of Sanctification From a Liberationist Perspective", en *Sanctification and Liberation.* Nashville: Abindgon, 1981, p. 55.

> Durante el siglo XIX hubo ciertamente en los países protestantes una tendencia a explicar las desigualdades entre los ricos y los pobres en términos de mérito individual. El rico, se decía, había conquistado su posición por su seria dedicación al cumplimiento del deber, el duro trabajo, la sobriedad y la frugalidad, mientras que el pobre debía su pobreza a su debilidad, pereza, corrupción moral, afición a la bebida y otros vicios.[12]

No quiero decir que Wesley es el creador de la ideología del individualismo. Ciertamente, semejante corriente tiene su génesis en corrientes filosóficas que se fueron conformando a partir del reacomodo mundial con el nacimiento del capitalismo. También es cierto que muchas corrientes teológicas, o doctrinas particulares de un grupo religioso, así como muchas líneas de acción, se salieron de sus marcos denominacionales y se fueron universalizando en todo el ámbito protestante. El fundamentalismo, por ejemplo, llegó en un momento a estar presente en todas las Iglesias llamadas históricas, como también en las pentecostales. La doctrina de la perfección cristiana de Wesley prácticamente se ha diluido en todas las otras tradiciones protestantes, en las Iglesias pentecostales como en las sectas recientes.

Por ahí está la clave que nos señala un factor por el cual se ha ido perdiendo la especificidad en las llamadas Iglesias históricas. La paternidad de una doctrina, teología o énfasis de acción se ha venido empleando indistintamente de acuerdo a la necesidad e interés de cada grupo religioso. Así Wesley, por ejemplo, se inspiró en cuestiones del pietismo alemán, especialmente con los Moravos[13] para producir el movimiento metodista más ligado a la experiencia personal con Jesucristo, la cual podría traer vigor a la Iglesia, y una vivencia personal más directa a los cristianos.

> Fue precisamente esa vigorosa preocupación por la experiencia interior y la vida moral, sin embargo, la que dio al movimiento metodista su carácter distintivo —y esto pudo llevar, y a menudo llevó a los metodistas de generaciones posteriores al subjetivismo y al moralismo legal.[14]

Ese énfasis en la responsabilidad y la disciplina rigurosa como conducta individual, pudo crear ciertas condiciones para introducir en la Iglesia prácticas competitivas que se han mantenido solapadamente o abiertamente en nuestras comunidades eclesiales. Esas prácticas competitivas e individualistas al

12. Trevor Ling: *Op. Cit.*, p. 229.
13. Dillemberger y Welch: *Op. Cit.*, p. 127.
14. Dillemberger y Welch: *Op. Cit.*, p. 128.

interior de la Iglesia no son otra cosa que la reproducción de ese fenómeno propio del nuevo sistema capitalista que se empezaba a imponer.

Hoy día, la doctrina de la perfección cristiana de Wesley se entiende y se practica en términos competitivos, meritocráticos y excluyentes, de tal manera que el cristiano perfecto de hoy día debe ser el *más* consagrado, el *más* santo, el *más* espiritual, el que *más* gana estrellas para su futura corona, el que *más* ofrenda, o el que *más* asiste a los cultos programados en el templo.

Se ha producido, de alguna manera, una sustitución o inversión de valores. De la perfección como amor pleno, enseñado por Wesley, de la sencillez de corazón, la entrega por el otro, la humildad, etc. como valores cristianos, no quedan en la mayoría de los casos sino las afirmaciones verbales, porque en la vida real cada cristiano reproduce todos los valores individualistas y competitivos de la sociedad capitalista. La ética secular y el estilo de vida mundano burgués, han ido presentándose como modelo incluso al interior de la Iglesia.

El modelo ideal de mujer y de hombre que ha ido creando y practicando nuestra sociedad, y que a mi juicio es antagónico con el modelo de cristiano perfecto que Juan Wesley impulsó —y no se diga con el hombre nuevo del Evangelio—, está basado en principios más envolventes como valores de fondo del sistema capitalista: la libre empresa, la propiedad privada, la maximización de las ganancias, la competencia y el monopolio.

Es un sistema cuyo centro de preocupación no es el hombre, sino el capital. En esta sociedad el modelo ideal de hombre y de mujer es aquel que asimila en su máxima expresión el estilo de vida consumista burgués, en el cual los individuos se "destacan" en el vestir, tienen "buen gusto" en el comer y son "exclusivos" en todo lo demás. Este estilo de vida se rige, además, por una escala de valores que San Pablo llama obras de la carne, como la jactancia, la presunción, el egoísmo, etc. (Gálatas 5), pero que hoy se lucen como adornos de esa "fina" manera de vivir. Hace un tiempo se hizo popular en Costa Rica una propaganda comercial en televisión de una marca de cera para pisos que decía: ". . . presuma de sus pisos brillantes a sus vecinas. . .", dicho de otra manera: jáctese, cáuseles envidia, sea presumida con sus vecinas, humíllelas. . . Sin ahondar en detalles se hace obvio que en esta sociedad se cultiva una masa de individuos en competencia permanente unos contra otros, es una competencia de todos contra todos. Es algo así como la joven que se inscribe en cualquiera de esos concursos de belleza en el que participan otras cincuen-

ta candidatas como ella; entran en una competencia de todas contra todas, que termina con la coronación de una reina y la eliminación de las cincuenta restantes. Pero todas deben participar agresivamente en una serie de coqueteos, vanidades, presunciones y exhibicionismos para tratar de eliminar a las otras y lograr el codiciado triunfo. Es lógico, entonces, que una joven que participa en un tipo de concurso de esa naturaleza, no lo hace con la intención de hacer triunfar a las demás; por el contrario, tendrá que proponerse por medio de todas las artimañas permitidas lograr ella, y sólo ella, ese galardón. Lo importante en esta sociedad competitiva es que cada quien, a título personal, luche por su propio ascenso social, aún a costa de marginar a todos los demás. Entonces, el interés por el otro tiene que ser utilitarista, puramente materialista, aunque no siempre esa actitud sea consciente. Así pues, una ética del comportamiento humano que tiene como principio la superación individual y beneficio propio, y que es no sólo aceptado universalmente, sino llevado a la práctica, ha constituido una especie de oferta permanente para ser implantado en los grupos eclesiales. Esto sumado a los esfuerzos proselitistas de las mismas Iglesias para lograr un crecimiento numérico, más las exigencias individualistas de santidad, perfección, consagración, por un lado llevadas al plano abstracto, pero por otro puestas de manifiesto en acciones de apariencia exterior, han creado las condiciones para trasladar al seno de la Iglesia el énfasis competitivo funcional a la sociedad capitalista.

En el fondo se predica una especie de teología funcionalista, que no busca crear un hombre nuevo, un cristiano para el Reino de Dios, un cristiano que busca el amor perfecto, sirviendo a Dios y a los hombres, una Iglesia que busca justicia para todos en términos de trabajo, vivienda, atención médica, educación, recreación, es decir, que vela para que todos los humanos puedan satisfacer las necesidades fundamentales para vivir, sino una teología que busca adaptar al hombre a una sociedad pecaminosa de raíz. Es una teología funcionalmente espiritualizante que busca la resignación de los cristianos a vivir pasivamente en este sistema injusto. Hay en esta orientación religiosa de corte dualista una respuesta, que en cierta forma es efectiva, para todos los sectores empobrecidos, marginados y explotados de nuestra sociedad. Por ello acuden multitudes a esos centros religiosos, hoy diseminados en carpas itinerantes, en programas de televisión que no pertenecen a ninguna tradición protestante en particular, pero que se han infiltrado en éstas. Lo triste es que la respuesta que ofrecen todos estos nuevos centros religiosos se ha-

rá efectiva sólo a la hora de la muerte; aquí hay que sufrir todas las injusticias del pecado socialmente estructurado, en obediencia a una especie de predestinación dirigida por la providencia.

Lo que hemos tratado de señalar hasta el momento es que, por un lado, hay discursos y énfasis que han perdido sus connotaciones originales o que han sido reinterpretadas posteriormente, pero que de todas maneras han servido para que las mismas Iglesias hayan perdido su especificidad y orientaciones que les dio razón de ser en un momento dado. Pero también hay otro gran factor ambiental. Es decir, las Iglesias ni los cristianos como tales están ausentes del contexto secular del sistema institucionalizado. De tal manera que como sistema se produce y se hace reproducir por todos los medios posibles. Su tendencia es a mantenerse. Así que puede tratar de utilizar ya sea la religión, la política, la educación, la cultura y cualesquiera otros medios posibles para mantenerse. De ahí que los cristianos y las Iglesias como comunidades de fe siempre han tenido y tendrán esa amenaza de ser absorbidos por el *statu quo*. No por casualidad sino por cálculo intencional.[15]

Cuando eso ocurre, las comunidades de fe no sólo pierden su identidad y razón de ser, sino que han invertido, por lo menos en la práctica no reconocida, sus propios valores, por valores seculares y mundanos.

Para terminar estas primeras reflexiones, me gustaría acentuar que gracias a Dios y su presencia permanente entre nosotros, siempre ha quedado un "resto" que de alguna manera se mantiene ligado a sus raíces reales y tratan de ser fermento al interior de cada tradición protestante. Muchos incluso han tenido que pagar caro esa actitud y han sido expulsados o inmovilizados por sus propias Iglesias. Así que no generalizamos cuando con firmeza nos autocriticamos.

Tampoco queremos volver a viejas guerras denominacionales cuando hablamos de identidad eclesial o confesional. Esa identidad tenemos que mantenerla principalmente frente al ambiente secular pecaminoso, también como denominación protestante frente a las demás confesiones, pero sólo en términos de su razón de ser propia. De tal forma que la fortaleza interior de cada Iglesia produzca una fortaleza en la Iglesia cristiana universal y, por lo tanto, una fortaleza en el movimiento ecuménico.

15. Consultas informe de Rockefeller de 1979 sobre América Latina.

Aunque se ha generalizado entre los metodistas la creencia de que no hay que oír tanto el discurso teológico-doctrinal de Wesley, como revisar sus acciones,[16] no podemos generalizar de esa forma sino que creemos que sí es posible encontrar algunas vetas de relectura en su discurso para la Iglesia hoy día. En el presente trabajo lo intentaremos, a partir de la doctrina de la perfección cristiana. No se trata por supuesto de trasladar tal doctrina desde la Inglaterra del siglo XVIII a nuestro tiempo y aplicarlo literalmente. Tampoco es nuestro interés hacer una contra-propuesta, sino más bien trabajaremos sobre algunos conceptos expresados en esta doctrina de la perfección.

Entonces, el motivo central es buscar en la doctrina de la perfección de Juan Wesley algunas vetas que nos conduzcan a la recuperación de nuestras raíces, de tal manera que nos sirvan a la Iglesia y a los cristianos de América Latina, especialmente a los metodistas, a reafirmar su identidad, razón de ser, para hacernos presentes, según lo exige el actual proceso histórico del ahora llamado continente de la esperanza.

La doctrina de la perfección cristiana del movimiento metodista wesleyano no puede ser reducida a una doctrina aislada, que se formuló por reflexión abstracta de escritorio. Tampoco puede entenderse simplemente como un intento de Wesley por promover el individualismo exclusivista. Más bien, esta doctrina responde a una necesidad humana que se produjo en la pujante revolución fabril del siglo XVIII. El contexto novedoso de este siglo, de cambios profundos en la estructura de producción y, por lo tanto, en todos los ámbitos de la sociedad, exige ajustes en la conducta y en la práctica diaria de los individuos. Un contexto que exige al obrero la adaptación al nuevo ritmo de producción impuesto por las máquinas. El reto y la novedad es la máquina del nuevo sistema fabril. Entonces, para ese nuevo ambiente se requieren hombres y mujeres con una nueva mentalidad capaces de vivirlo. Personas emprendedoras y con deseos de cambio.

En ese ambiente de crisis, de desajustes y cambios, Wesley plantea desde la fe una respuesta, especialmente para aquellos sectores pobres que no encontraban sentido a la vida y que, por el contrario, se entregaban al alcoholismo para ocultar la impotencia y la desesperanza que les producían las exigencias del revolucionario sistema fabril. Entonces, el aporte

16. José Míguez Bonino : *Justificación, santificación y plenitud*, contenido en este volumen.

de Wesley no debe interpretarse, en una concepción reduccionista, como un esfuerzo por ayudar a consolidar el sistema capitalista; Wesley no está preocupado por ayudar al sistema capitalista, o por el buen funcionamiento de la fábrica para que los capitalistas obtengan mejores ganancias. Wesley está preocupado por el hombre; que se realice, que no caiga en la impotencia y la desesperanza, sino, por el contrario, que encuentre un nuevo sentido para su vida en la naciente nueva sociedad. En ese sentido, Wesley busca un nuevo hombre para la nueva sociedad.

Wesley tuvo el mérito de percibir, en ese momento histórico, que estaba naciendo un nuevo sistema revolucionario en el ámbito socio-económico. Pero además, tuvo la agudeza de percibir que no se podía detener la marcha y el avance de ese nuevo sistema. Para Wesley aquello era inevitable, y no se podía luchar contra la corriente.

En ese contexto de cambio y de crisis que produce la resistencia de un sistema caduco que no quiere morir, sino que quiere perpetuarse frente a la fuerza revolucionaria apoyada por los valores liberales y el nuevo sistema de producción fabril, Juan Wesley en una actitud positiva y optimista de la historia prefiere orientar a los cristianos hacia el cambio.

La doctrina de la perfección cristiana encaja precisamente dentro de esta visión positiva y optimista. El cristiano no puede caer en la desesperanza y en la impotencia, el cristiano no podía caer en el fatalismo de los sectores conservadores de su tiempo. Por el contrario, la doctrina de la perfección cristiana enseña que el hombre es perfectible, pero es perfectible aquí y ahora, y además, él es sujeto en ese proceso de perfección.

Con este pequeño marco pasemos a comentar algunos de los conceptos que hacen parte de esta doctrina.

En primer lugar, un concepto que expresa Wesley en la doctrina de la perfección, es en el sentido de que el pecado no es sólo una situación interna, sino que es también un hecho exterior: ". . . está libre de pecado exterior. . . se abstiene del hecho exterior, de la transgresión abierta a la ley". Me parece que este concepto es importante por todo el problema de interiorización-abstracción que ha venido imponiéndose en las Iglesias. La situación de pecado no es una situación solamente interna, que mancha el alma, que transgrede el espíritu, o una cierta impureza abstracta. Wesley, al ligar el pecado a un hecho exterior, como la transgresión de la ley, y citar el texto de Romanos 13 sobre el amor al prójimo, ". . . es perfecto el que ama al prójimo y el que ama al prójimo cumple la ley". Nos coloca a nosotros en un plano muy

práctico: el amor al prójimo. Como lo fue para Wesley, pecado es agresión contra la vida, es herir la vida real de cualquier prójimo, es estar contra cualquier manifestación de vida, lo cual significa pecar contra Dios, porque sólo El es creador de la vida y defensor de ella. El pecado no es una cuestión meramente interior, subjetiva, del alma, de lo invisible, sino que es una cuestión exterior también, objetiva, lo cual implica una situación integral, una situación concreta, no dualista. Sino al contrario, cuando se hiere la vida de alguien, se le está hiriendo no sólo su cuerpo material, sino conjuntamente le estamos hiriendo su vida espiritual. De la misma manera no se puede herir el espíritu de un hermano sin herirle simultáneamente su composición corpórea. Al hombre total, tal cual fue creado por Dios. Entonces insisto que por medio de este concepto podemos encontrar una de esas vetas que le dan al metodismo la posibilidad de salirse de dualismos y abstracciones subjetivistas, tanto en su discurso como en los planes de acción.

En segundo lugar, otro concepto importante para continuar nuestra búsqueda es el siguiente: ". . . el cristiano es perfecto porque no peca y no peca. . . porque es nacido de Dios. . . y está libre de todo pensamiento y disposición perversa". Aunque antes afirma que el cristiano sí peca, pero lo hace por razón de ignorancia, equivocación, debilidad o tentación. Esa aparente contradicción (que sí peca. . . pero que no comete pecado. . .), nos produce la sospecha de que para Wesley, el pecado no se enfrenta simple y llanamente como que lo que es blanco es blanco y lo que es negro es negro, es decir, con una actitud dogmática y absolutista, sino más bien en una actitud abierta que le da la posibilidad al pecador de levantarse y reincorporarse, similar al concepto que se ha trabajado en la teología bíblica.[17] El cristiano peca, pero peca porque hay circunstancias que lo inducen o por lo menos le proporcionan las condiciones para ello. Podríamos decir que, por un lado, hay un ambiente pecaminoso y, por otro lado, hay una interiorización de conductas también pecaminosas. Pero el cristiano no peca porque está libre de pensamientos y disposiciones perversas. Digámoslo de otra manera, el cristiano no peca porque tenga pensamientos y disposiciones que lo inducen a ello, sino que hay otras fuerzas más allá de su propio control que lo hacen vulnerable a caer. Es diferente pecar cuando no se está libre de pensamientos y disposiciones perversas. ¿Por qué? Veremos.

17. Johannes B. Bauer: *Diccionario de Teología Bíblica.* Barcelona: Herder, 1967. Consulta sobre pecado.

Todos los hombres y mujeres, cristianos o no, tenemos pensamientos y disposiciones. Pero no todos tenemos esos pensamientos y disposiciones perversas. Permítanme hacer la siguiente reflexión: Nadie nace con los pensamientos ya formados, con las ideas ya elaboradas, con una cosmovisión completa del mundo. Los pensamientos van resultando a medida que nos vamos relacionando con el ambiente que nos rodea. Las ideas no son un producto individual, sino un producto social. Son reformulaciones que se van elaborando y nutriendo a partir de una práctica concreta.[18]

Wesley, citando a San Marcos 7:21, dice que: "Del corazón de los hombres salen los malos pensamientos". De acuerdo a este texto, nos podemos preguntar entonces, ¿quién , o qué, alimenta el corazón para que produzca malos pensamientos? Podemos sacarnos rápidamente la pregunta contestando que quien alimenta el corazón para que produzca pecado es el diablo, el maligno. Es cierto, el pecado siempre es creado y promocionado por el enemigo, el diablo. Pero es el diablo mediatizado por un ambiente social, es el medio ambiente social pecaminoso el que ofrece las condiciones para que actúe el enemigo y produzca el pecado. Pero como dice Pablo Richard: "La raíz del pecado social es la idolatría. La idolatría, a su vez hace posible y da vida al pecado social".[19] Como que se instaura en el medio social un régimen perverso que se va reproduciendo según se van dando las condiciones. Es decir, se va creando un marco de referencia que produce la idolatría y una idolatría no sólo conceptual, sino que incita a la reproducción del pecado en la sociedad.

Ligando lo anterior a los dos conceptos que Wesley introdujo, a saber: "pensamientos y disposiciones", podríamos deducir que el contenido de esos dos términos nos señalan que el perverso como el cristiano tienen un marco de referencia, un cuadro de ideas ya formado o en proceso de formación que lo conducen a sus correspondientes acciones. Es un marco ético conceptual de la vida y del mundo que refleja prácticas sociales concretas.

Entonces, cuando Wesley dice que el cristiano está libre de todo pensamiento y disposición perversa, está diciendo que el cristiano tiene un marco de referencia y un concepto diferente de la vida, y que no es perverso. Es decir, que su pensamiento y su escala de valores, sus reglas de juego personales y sociales, o sea, sus pensamientos y disposiciones se han formado y se nutren por su práctica evangélica. Dicho

18. Consultar cualquier texto sobre "El ser social y la conciencia social" del materialismo histórico.
19. Pablo Richard: *Raíces históricas del pecado social*, inédita, 1982, p. 2.

de otra manera: para el cristiano, los valores del Evangelio expresados en el discurso y llevados a la práctica, conforman su universo de criterios de la misma manera en lo conceptual como en la acción. El Evangelio alimenta y nutre los pensamientos del cristiano y lo induce a acciones igualmente evangélicas. Así que el cristiano, aunque viva en un ambiente secular, mundano, pecaminoso y perverso, tiene pensamientos y disposiciones alimentadas no por ese ambiente, sino por la práctica que se vive en la comunidad de fe, que a la vez es alimentada por el Evangelio, por su comunidad de hermanos que se unen alrededor de Jesucristo para producir y reproducir la vida en todas sus dimensiones.

En ese sentido, el cristiano vive en una situación contradictoria; por un lado se encuentra en un ambiente perverso, pero por otro lado, su punto de referencia para la vida es el Reino de Dios. No se trata entonces de hacer "carpa aparte", aislarse del mundo secular: "La perfección cristiana es concebida en términos activos: No se trata meramente de abstenerse del mal, sino de comprometerse con el bien".[20] Tampoco se trata de reproducir el dualismo de historia sagrada e historia de los hombres.

Desgraciadamente, en muchas experiencias, nuestras comunidades de creyentes, en la práctica han invertido los valores, se ha llegado a pensar y practicar valores seculares y mundanos como si fueran valores evangélicos. Valores de muerte han pasado a tratarse como que fueran valores de vida. Pero semejante inversión de valores no responde a la mera casualidad, sino a la necesidad del mismo sistema en este caso capitalista, de afirmarse a través de todos los medios posibles, incluyendo la religión.[21] Así, por ejemplo, encontramos en nuestras Iglesias ambientes competitivos, ya sea entre los mismos hermanos o entre religiosos, o el prestigio individualista y la meritocracia como valores que rigen la vida perfecta del cristiano. Por ello se premia al más consagrado, al más santo, al que más lee la Biblia, al que más ora o incluso, al que más hace vigilias y ayuno. Claro que estos actos son buenos y necesarios para los cristianos, pero el sentido con que se valoran, muchas veces está dado en términos meritocráticos y competitivos. Como que se hacen méritos, por un lado, para congraciarse con sus hermanos y por otro lado, para asegurarse la salvación.

Volviendo al punto inicial, resumimos diciendo que nosotros entendemos respecto a que ". . . el cristiano es libre de pensamientos y disposiciones perversas". Que el cristiano

20. José Míguez Bonino: "Justificación, santificación y plenitud", *Op. Cit.*
21. Franz Hinkelammert: *Las Armas Ideológicas de la Muerte.* San José: DEI, 1977, p. 5.

tiene otras bases sobre las cuales alimenta sus pensamientos y disposiciones: la vivencia cristiana en sus acciones y en su discurso. Es decir, tiene un marco de categorías que responden a una práctica evangélica. Por el contrario, quienes tengan pensamientos y disposiciones perversas, tienen un marco de categorías para actuar de acuerdo a su práctica secular pecaminosa. Responden más bien a un ambiente y sistema injusto y perverso.

En tercer lugar, me gustaría hacer algunos apuntes sobre los siguientes conceptos: ". . . ningún grado de perfección es garantía para no caer de la gracia". En otros momentos afirma, además, que la perfección ". . . es una obra gradual", que no es "estacionaria". Lo importante en estas apreciaciones es que la perfección cristiana adquiere un sentido de proceso. Una práctica que se inicia y siempre hay que estar en ella. No es algo que se logra y luego se guarda, sino que se crece en la gracia y se exhiben en grado creciente las cualidades perfectas del cristiano. Pero esa creciente perfección no la logra el cristiano en la inmovilidad, en el quietismo, como algo que se le va inyectando desde afuera. En cierto sentido, el cristiano es sujeto en el avance hacia la perfección.

La perfección cristiana es entonces un proceso, es un camino en el cual los cristianos van avanzando en la medida que se mantengan en la gracia. No es estacionaria, en el sentido de que nadie llega a un nivel y se estaciona ahí. Por el contrario, Wesley dice que ningún cristiano llega a un grado de perfección absoluta, porque la perfección absoluta es atributo sólo de Dios.

Lo importante es que hay un sentido de proceso en esta doctrina; de esta manera se cuestionan las manifestaciones mágicas que excluyen la participación activa del hombre. Por el contrario, afirma al hombre en un proceso de perfección que le permite afectar el ambiente que lo rodea. No sólo él es perfectible, sino que es perfectible todo el ambiente que lo rodea.

Un cuarto elemento wesleyano sobre la perfección cristiana que me gustaría apuntar, es aquel concepto que dice que ésta ". . . no tiene lugar a la hora de la muerte. . .", sino "ahora", en el "presente". Creo que salta un alegre mensaje para todos acá. No hay que esperar hasta los tiempos escatológicos: ¡el cristiano puede ser perfecto ya! Podemos ser dignos hijos de Dios ahora; es la hora de recuperar la vida plena; abre un horizonte no sólo a la distancia, sino a partir de acá, de donde estamos. Theodore Runyon lo dice así:

When Christian perfection becomes the goal of the individual, a fundamental hope is engendered that the future can surpass the present. Concomitantly, a holy dissatisfaction is aroused with regard to any present state of affair —a dissatisfaction that supplies the critical edge necessary to keep the process of individual transformation moving.[22]

El mensaje de Wesley se convierte en un mensaje de buenas nuevas, porque afirma que la perfección cristiana es posible alcanzarla y disfrutarla aquí y ahora. En ese sentido es una buena noticia, especialmente para aquellos que siendo víctimas de la competencia desigual establecida por el sistema capitalista, han sido marginados incluso de la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales, es decir, es una buena noticia para los pobres, los huérfanos, las viudas, los refugiados, los exiliados, etc. En ese sentido el mensaje de Wesley puede ser leído especialmente a partir de los desfavorecidos de esta sociedad.

En quinto lugar, ". . . que los cristianos son salvos de todo pecado, de toda injusticia. . ." también es motivo de algunos comentarios. En varias ocasiones, Wesley anexa el término injusticia al concepto de estar libre de pecado. No contamos con mucha base para analizar ese nexo en este trabajo. Ni siquiera para analizar el contenido y sentido que le dio al concepto de justicia. Así que prefiero comentar lo que Wesley no dijo: Dice que el cristiano es libre de cometer injusticias y pecado. Esto, ligado a lo que hemos venido sosteniendo, en el sentido de que el marco de referencia del cristiano, su formación en el ambiente del evangelio y su práctica comunitaria, no lo conducen de ninguna manera a hacer el mal, sino por el contrario, lo inducen a vivir en la justicia y la santidad, en el amor y demás prácticas propias de un hijo de Dios. Aún más, podemos deducir de esas afirmaciones de Wesley: libres de pecado y de la injusticia, que el cristiano no sólo está comprometido a no cometerlo, sino que lo responsabiliza para que no sea ni cómplice ni neutral. Es decir, que de ninguna manera estaría pasivo ante cualquier atropello injusto.

Pero lo más importante que quisiera apuntar a este respecto, es que sólo dijo que los cristianos son libres de *cometer* pecado e injusticia, pero no dijo que éstos sí pueden ser directamente víctimas del pecado y la injusticia de otros. Que no hay una especie de inmunidad contra las acciones perversas de otros o del sistema como tal. El cristiano enton-

22. Theodore Runyon: "Introduction: Wesley and the Theologies of Liberation", en varios: *Sanctification and Liberation, Op. Cit.*, p. 10.

ces no está exento de sufrir las injusticias de los perversos, de padecer persecución por causa de la justicia, de ser encarcelados, de ser sometidos a la tortura, de ser marginados de sus empleos, de ser marginados de los programas de salud, vivienda, etc.

Por el contrario, la lista es larga de mártires que por luchar en favor de la justicia recibieron como respuesta la violencia de la injusticia. Esa situación irónica reafirma, además, que no estamos ausentes del mundo perverso, sino por el contrario, tendremos que hacerle frente.

APUNTES FINALES

La doctrina de la perfección cristiana se enmarca dentro del ambiente optimista de todas las fuerzas sociales que buscaban y creían en la posibilidad de una nueva sociedad. Así, que, desde la fe, Wesley se propone dar un aporte a esa esperanza de cambio que las mayorías populares esperaban. El resultado no se dejó esperar, puesto que multitudes respondieron a esa propuesta en el Siglo XVIII. La propuesta era sencilla: lograr una experiencia viva de la fe no resignarse al quietismo, a la inmovilización y al pesimismo, por el contrario, había que perfeccionarse, había que avanzar con un nuevo sentido de la vida.

Pero creo que lo más importante para nosotros, es que Juan Wesley quería dar una respuesta a las mayorías populares que habían sido marginadas de todos los beneficios económicos y sociales en el antiguo sistema feudal. En ese sentido, Wesley no hace una iglesia de los pobres, pero sí para los pobres.

El otro elemento importante es que Wesley apoya el cambio. Sabemos que él no buscó fundar otra iglesia, sino que buscó crear un movimiento al interior de ésta, que más tarde se institucionalizó como iglesia. Puede ser que Wesley fuera un propulsor del individualismo, pero también fue un hombre progresista porque creyó que había que ayudar a los obreros a adaptarse a la nueva sociedad. Los conservadores de su tiempo no apoyaban tal iniciativa y más bien se aferraban a los beneficios que les daba el antiguo régimen de producción. Esa es una gran herencia de Wesley: no aferrarse al pasado y buscar nuevos horizontes que beneficien a las mayorías populares.

DOCTRINA DE LA PERFECCION CRISTIANA SEGUN JUAN WESLEY

A continuación haremos un intento de síntesis de los conceptos fundamentales de la doctrina de la Perfección Cristiana, elaborada por Wesley, especialmente en uno de sus sermones.

Wesley, para introducirse en este sermón sobre la perfección, deja claro en qué sentido los cristianos no son perfectos y por qué no son perfectos. Estas son las limitaciones de los cristianos, según Wesley, para lograr la perfección:

1. Para Wesley, el cristiano no está libre totalmente de la ignorancia;
2. Tampoco el cristiano está libre de las equivocaciones;
3. Las debilidades son otra limitante para lograr la perfección;
4. Pero el cristiano tampoco está libre de las tentaciones.

Los anteriores cuatro elementos o limitantes para que el cristiano sea perfecto, conducen a las siguientes consecuencias:

1. Por lo tanto, ningún cristiano es infalible a la hora de la interpretación de las Sagradas Escrituras, ni de ningún misterio de Dios;
2. El cristiano es perfectible, es decir, marcha por un proceso de perfección;
3. El cristiano no logrará en esta tierra una perfección absoluta;
4. No se llega a un grado de perfección y se establece en él, sino que es una marcha continua y permanente.

Ahora resumiremos los conceptos que según el fundador del Metodismo presenta la doctrina de la perfección:

1. La perfección es sinónimo de santidad;
2. El cristiano es perfecto porque no peca y, no peca "... porque es nacido de Dios" (1 Jn. 8: 9);
3. "... está libre de pecado exterior... se abstiene del hecho exterior, de la transgresión abierta a la ley".
4. Está libre de todo pensamiento y disposición perversa;
5. No tiene necesidad de pecar;
6. Tampoco el cristiano está obligado a pecar;
7. Ningún grado de perfección es garantía para no caer de la gracia de Dios

8. La perfección no se logra después de la muerte, sino "ahora" en el "presente" somos perfectos;

9. El cristiano perfecto es el que no peca porque ha desarrollado en la práctica el amor y la justicia.

Por último, hacia el fin de la obra que se llevó a cabo por aquel tiempo, dice: "En el año de 1764, habiendo repasado todo el asunto, resumí en las siguientes proposiciones el resultado de lo que había observado:

1. Existe la perfección cristiana, puesto que repetidas veces se menciona en las Escrituras.

2. No es coexistente con la justificación, puesto que los que han sido justificados deben ir "adelante a la perfección" (Hebreos 6: 1).

3. No tiene lugar a la hora de la muerte, puesto que Pablo habla de hombres que viven y que son perfectos (Fil. 3: 15).

4. No es absoluta. La perfección absoluta no es un atributo de hombres ni de ángeles, sino sólo de Dios.

5. No se hace al hombre infalible. Nadie es infalible mientras permanece en el cuerpo.

6. Es amor perfecto (1 Juan 4: 18). Esta es su esencia, sus atributos, o frutos inseparables: el gozo sempiterno, la oración constante, la acción de gracias en todo (1 Tes. 5: 16-24).

7. Es capaz de crecimiento. Tan lejos está de ser estacionaria, incapaz de aumentar, que un alma perfecta en el amor puede crecer en la gracia mucho más a prisa que antes.

8. Se puede perder, de ello hemos tenido ejemplos, si bien por muchos años no tuvimos entero convencimiento de esto.

9. Siempre le precede y sigue una obra gradual.

10. Empero, en sí misma ¿es instantánea o no? Procedamos metódicamente al examinar este punto.

Que en algunos creyentes ha tenido lugar un cambio repentino, no lo puede negar ninguno que haya tenido la experiencia de la religión.

Desde que se efectuó ese cambio gozan del amor perfecto. Sienten esto, y sólo esto. Se regocijan constantemente, oran sin cesar y en todo dan gracias. Esto es lo que quiero decir cuando hablo de la perfección cristiana. Por consiguiente, esos hermanos son testigos de la perfección que predico.

Empero este cambio no fue instantáneo en algunos, pues no se percibieron del momento que tuvo lugar. Muy a menudo no es posible percibir el instante en que expira un hom-

bre y sin embargo, debe haber un momento en que se extinga la vida. Si alguna vez cesa el pecado, debe haber un momento último de su existencia y otro momento, el primero, en que estemos libres de él.

La eclesiología Wesleyana

¿Una iglesia que nace del pueblo?

José Míguez Bonino

I. INTRODUCCION

Hemos visto que, aún con sus ambigüedades, Wesley manifestó un agudo interés por la condición del pueblo pobre y buscó formas (básicamente asistenciales) de aliviarla. También hemos tratado de mostrar que su intuición teológica, aunque limitada por los condicionamientos ideológicos y teológicos de su época, plantea una problemática fructífera para nuestra reflexión teológica latinoamericana. Pero ni el Wesley "reformador social" ni el Wesley "teólogo" tocan el centro de su preocupación y de su trabajo. Es en la pastoral con la que responde a las demandas del pueblo y a los problemas que éstas plantean a la iglesia donde encontraremos el verdadero genio de Wesley y del metodismo primitivo.

Tal como Wesley la concibe, la misión del metodismo no es otra que "leudar toda la masa" (de la iglesia) a fin de que se extienda "la santidad bíblica por todo el país". Comienza su tarea como predicador. Pero muy pronto advierte que la necesidad pastoral excede el mero anuncio oral o la conversión individual: hay que crear las condiciones y estructuras en las cuales pueda tomar forma concreta esa "santidad" que la Escritura demanda, en la que el nuevo "sujeto" que nace con la conversión-regeneración crezca y fructifique. Por eso nos volvemos ahora a la eclesiología de Wesley, en busca de elementos que puedan ser significativos para nuestra situación.[1]

1. En escritos anteriores traté de analizar los rasgos más importantes de la eclesiología de Wesley. Por eso no volvemos aquí sobre el conjunto de temas eclesiológicos sino que espigamos sólo algunos elementos.

II. LA ECLESIOLOGIA EXPLICITA DE WESLEY

Wesley no se preocupó por formular una eclesiología comprehensiva. Para él, bastaba la que definía su Iglesia (la Iglesia de Inglaterra). Por eso podemos resumir muy rápidamente sus afirmaciones eclesiológicas explícitas más significativas. Parte frecuentemente del artículo XIII de los "XXXIX Artículos" y se detiene en la expresión "congregación de *fieles*" *(faith ful)* para destacar que se trata de una "fe viva", "una segura confianza" y no meramente "creencia" o adhesión formal. Si bien el énfasis en la *fides qua* no elimina la importancia de la "recta doctrina", Wesley se inclina por un mínimo de exigencia —aquéllas doctrinas que son centrales al mensaje— dejando un amplio campo para las "opiniones" diversas. No se trata, sin embargo, de una visión puramente subjetivista. De ninguna manera excluye de la Iglesia a quienes viven su fe un tanto formalmente, sin aquella experiencia viva del Espíritu y sigue manteniendo la validez del bautismo (infantil) como acceso objetivo a la familia de la Iglesia. La Iglesia (de Inglaterra) sigue siendo para él un lugar abierto donde la gracia de Dios, objetivamente presente en el ministerio y los sacramentos, se hace accesible a los hombres a fin de conducirlos a la plena madurez de la santificación que es el verdadero propósito de la redención.

La actitud de Wesley en el tema del ministerio, íntimamente ligada a su relación con la Iglesia Anglicana, corrobora y completa este cuadro. Wesley, en efecto, acepta el triple orden de su iglesia —aunque, con el tiempo, llega a considerarlo conveniente y legítimo pero no "esencial". Su propósito es ejercer su ministerio dentro de la Iglesia. Por eso trata por todos los medios de estimular en sus seguidores, y luego en los predicadores laicos que lo acompañan, la asidua participación en los sacramentos y culto de la iglesia. Cuando la situación se torna tensa, insiste "no nos separaremos de la Iglesia. . . a menos que seamos expulsados" *(Works*, 8, p. 408). La afirmación se repite frecuentemente y las acciones son coherentes con ellas. Pero también se deja oír otro acento: "no podemos con buena conciencia descuidar la presente oportunidad de salvar almas mientras vivamos" *(Ibid.*, p. 281). Hay un precio que no está dispuesto a pagar, aún por la unidad:

> Sé que Dios nos ha encomendado una dispensación del evangelio; sí, mi propia salvación depende de predicarla. Sí, pues, no puedo permanecer en la Iglesia sin dejar de hacerlo, sin desistir

de predicar el evangelio, me vería en la necesidad de abandonarla o de perder mi propia alma. (Works, 6, p. 408).

Es lo que finalmente ocurre: vacilantemente, Wesley consiente en establecer una iglesia autónoma en los Estados Unidos de Norteamérica y toma en Gran Bretaña medidas con respecto a predicadores y sacramentos que conducirán inevitablemente a la separación (que él mismo, sin embargo, nunca consiente). Podemos así resumir brevemente la eclesiología explícita de Wesley: 1) Wesley modela la doctrina de la Iglesia sobre la base de la definición clásica de la misma en términos de la fe, la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos; 2) estos elementos se hallan, sin embargo, en tensión en la eclesiología wesleyana: por una parte, la fe viva —es decir, una fe conciente, provista del testimonio del Espíritu, activa en el amor— es subrayada como *el* requisito de pertenencia a la Iglesia; por otra, se reconoce una membresía más amplia que esta calificación, una membresía vinculada al bautismo y la eucaristía, aunque sólo dotada de una fe "formal"; 3) la misma tensión se manifiesta con relación a la pura Palabra de Dios: si bien Wesley insiste en la doctrina, particularmente en cuanto constituye el mensaje a anunciar, está dispuesto a cierta latitud en materia de opiniones —dejando un amplio campo de divergencia aún dentro de sus mismas sociedades; 4) la dimensión del orden eclesiástico entra subordinadamente en su definición de iglesia: acepta el orden episcopal y los tres grados del ministerio de su iglesia y los considera los más convenientes, escriturales y razonables, pero no los únicos de derecho divino ni constitutivos de la esencia de la Iglesia; 5) cuando la estricta obediencia al orden amenaza la misión que Wesley cree haber recibido de Dios, no vacila en la decisión.

Encontramos, pues, en Wesley una eclesiología clásica protestante con elementos católicos fuertemente subrayados. Pero todo ello ha sido colocado en el contexto de una pasión evangelizadora y misionera. En la crisis social y religiosa de su época, Wesley llama a la iglesia a entrar en la nueva época que se abre como una fuerza de evangelización. Su Iglesia no está en condiciones de responder a ese llamado y el conflicto no puede ser evitado. Pero no es solamente esto: el énfasis misionero introduce una tensión en los propios elementos de la definición eclesiológica. Aún sin plena conciencia de ello, Wesley coloca la totalidad de lo que constituye a la Iglesia como tal —la corrección de la doctrina, la práctica sacramental y sobre todo el orden eclesiástico— al servicio de la proclamación evangelizadora. En un sentido

proclama en la práctica una instrumentalidad de la Iglesia a su misión. Tal impostación introduce una tensión en la definición clásica —protestante o católica— de la Iglesia, que está concebida en términos de su realidad interior y no de vinculación con el mundo no-creyente. Wesley no percibió la amplitud del problema teológico y práctico que planteaba. Conservador y tory y que era, creyó que todo su movimiento podía entrar en el marco de la concepción tradicional de las cosas. La tensión quedó sin resolver teológica y prácticamente: es la tensión entre una definición introvertida y una concepción misionera de la Iglesia. Ese problema sigue siendo nuestro problema (no sólo metodista) también hoy.

III. LA ECLESIOLOGIA IMPLICITA

En su nota a Hechos 5:11 Wesley ofrece otra definición de la Iglesia: "una compañía de personas, llamadas por el evangelio, insertadas en Cristo mediante el bautismo, animadas por el amor, vinculadas entre sí por toda suerte de fraternidad y disciplinadas por la muerte de Ananías y Zafira". La definición está tomada del *Gnomon* de Bengel, pero Wesley subraya la expresión "unidas entre sí por toda suerte de fraternidad", añadiéndole "animadas por el amor". La insistencia en la *fraternidad* (o "comunión" = *fellowship)* como elemento básico de definición de la iglesia aparece en otros pasajes de Wesley, no tanto como definición teológica sino como exigencia pastoral, que luego sostiene bíblica y teológicamente.

Este énfasis está plasmado en la estructura de las organizaciones metodistas con sus "clases", "grupos" *(bands)* y finalmente las "conferencias". Se ha señalado frecuentemente que esta organización se inspira en los grupos moravos (aunque sólo los grupos, no las clases ni conferencias). Pero en tanto éstas eran principalmente medios de participación y expresión de la experiencia interior, las "reglas" wesleyanas para sus grupos reflejan un propósito diferente. Efectivamente, la primera parte de las reglas consiste en "prohibiciones" que apuntan a una forma de vida consonante con el evangelio en la situación imperante (tal como Wesley lo entiende): descuido del día del Señor, ebriedad, regateo, vanidad, excesos. La segunda parte expresa la misma preocupación, pero ahora en forma activa, como estímulo mutuo a la acción de bien en la sociedad, el servicio del prójimo: limosnas, conducta ejemplar, corrección del prójimo. Finalmente, la tercera parte exhorta a la asiduidad

en la participación en la iglesia y los medios de gracia: culto público, celebración de la cena del Señor, la reunión de los propios grupos, la asistencia diaria al ministerio de la Palabra, la lectura bíblica y la oración personal y familiar. El elemento de "mutualidad" caracteriza a los "grupos" *(bands)* ("En el "grupo" cada individuo es mi monitor y yo soy el suyo"). La dimensión pastoral, por otra parte, está presente en las clases. De todos se requiere un compromiso total. Wesley ha encontrado así una relación personal, cara a cara, en una sociedad que la industria comienza a despersonalizar. Las condiciones que se requieren a miembros y líderes no están fuera de sus posibilidades, aunque requieren dedicación. Así se los constituye en agentes activos y responsables de su propio crecimiento.

Un párrafo de Wesley, cuando trata de justificar ese sistema, nos brinda un excelente resumen de su "eclesiología implícita". Lo citamos *in extenso:*

> . . . sólo cuando estamos vinculados en unidad (knit together) tenemos "el alimento de El y crecemos con el crecimiento que viene de Dios". No hay momento alguno cuando el miembro más débil puede decir al más fuerte, o el mas fuerte al más débil: "no tengo necesidad de ti". Por consiguiente, nuestro bendito Señor no envió a los discípulos solos, cuando ellos se hallaban en su estado más débil, sino de dos en dos. Cuando hubieron sido fortalecidos un poco, no en soledad sino permaneciendo con él y el uno con el otro, les ordenó esperar, no separados, sino "reunidos juntos", "la promesa del Padre". Y estaban "todos unánimes en el mismo lugar" cuando recibieron el don del Espíritu Santo. En el mismo capítulo se menciona expresamente que, cuando "fueron añadidos a ellos como tres mil almas", todos los que creían estaban juntos y perseveraban, no sólo "en la doctrina de los apóstoles" sino también "en la comunión (fellowship) y en el partimiento del pan", y estaban "unánimes en la oración". Concorde con lo cual es la descripción que el gran Apóstol da de cómo ha sido enseñado por Dios, "para la perfección de los santos para la edificación del cuerpo de Cristo" hasta el fin del mundo. Según san Pablo, todos los que hayan de llegar "a la unidad de la fe, al varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo" deben "crecer juntos en él, de quien todo el cuerpo, compuesto y bien ligado entre sí (o fortalecido) por aquello que cada coyuntura provee, según la operación eficaz en la medida de cada parte, da crecimiento del cuerpo para edificación del mismo en amor.*(Works,* 14, pp. 333-334)

El pasaje muestra las dimensiones del concepto wesleyano de "comunión". En primer lugar, la necesidad de "estar juntos" como condición del crecimiento en Cristo. En el cristianismo, insiste, sólo hay una "santidad social", que se al-

canza por un mutuo aporte al crecimiento conjunto —esto es para Wesley, característicamente, tanto una verdad escritural como una constatación práctica. En segundo lugar, esta comunión es pastoral y dinámica. No se trata del mero solaz espiritual, de la participación de las mutuas experiencias —el elemento predominante en los grupos moravos— sino de crecimiento, mutuo estímulo a hacer el bien y atención mutua. En tercer lugar, y por lo anterior, la comunidad debe ser concreta, organizada y visible —"en un lugar", "estar juntos"— sin descuidar los elementos materiales: la contribución monetaria para las necesidades de todos y para la caridad a los de afuera. Finalmente, la comunidad misma es un elemento de evangelización, la comunidad es parte del proceso misionero, pasan del carácter de "cenáculo" que tienen en la comunidad morava al de "cuartel", al servicio de toda la Iglesia y más aún de toda la población. Misión y comunidad se unen y éste es el otro elemento constitutivo de la eclesiología wesleyana.

IV. LA RENOVACION DE LA IGLESIA

Quisiéramos ahora explorar crítica y constructivamente la significación de esta práctica pastoral y eclesiológica esbozada en Wesley, preguntándonos por su significado actual. Trataremos de hacerlo en tres terrenos: la renovación de la iglesia, la misión en el mundo y el ecumenismo. Discutiremos los dos primeros temas en este capítulo, dejando el último para el capítulo siguiente.

La tradición protestante clásica (asumida, en alguna manera, por la Iglesia Católica Romana en la teología conciliar) entiende la renovación de la Iglesia como obra de la Palabra de Dios: sólo ésta puede devolver al rostro de la Iglesia su verdadera imagen. En la tradición pietista, la renovación es fruto de un renacimiento interior del creyente y de una renovación en la vida práctica. En el primer caso, el camino es la sumisión a la Palabra, no meramente como la letra de la Biblia sino como el mensaje del juicio y la misericordia de Dios. En el segundo no se trata tanto de la apropiación del contenido objetivo de la Palabra como de la calidad del fervor y la piedad cristiana: no basta "retornar" a la Palabra; es preciso "avivar" la fe. Nada sería tan insensato como oponer entre sí ambas visiones o plantearlas como una disyuntiva. La oposición entre "reforma" y "avivamiento" engendra corrupción teológica: una oposición entre la segunda y tercera personas de la Trinidad, cuya operación es aislada y contrapuesta. Y a su vez se crea una corrupción en

la práctica —una ortodoxia rígida, vacía de vida, "fuego pintado en la pared, al decir de Wesley o bien un Espíritu que actúa sólo subjetivamente, confundiéndose con las emociones o con un juego de normas morales que habitualmente reflejan con demasiada exactitud el ideal moral de la época, o las necesidades ideológicas del sistema.

Wesley se rehusa a disociar los elementos que representan ambas tradiciones —los objetivos como la Palabra, los sacramentos, el orden y los subjetivos como la experiencia, la santidad interior, la meditación, la comunión fraternal. La "ecclesiola" es su forma de vincular concretamente ambos elementos. A su vez le imprime un carácter activo: el grupo es una reserva de "comprometidos" (compárese el Servicio del Pacto), dispuestos a penetrar en situaciones nuevas, a escuchar órdenes nuevas de Dios. Es la escuela de un apostolado laico, en el cual el creyente no se *instala* en una salvación obtenida sino se *alista* en una misión que le exige un constante crecimiento personal y una permanente relación con los demás.

Potencialmente tenemos aquí lo que Boff ha dicho de las comunidades de base, una "re-invención de la iglesia", la dinámica de una iglesia que nace "desde abajo" —no, como se ha dicho en una crítica superficial como si se pretendiera una iglesia engendrada por el puro quehacer humano, sino nacida del Espíritu Santo desde la vida comunitaria del pueblo creyente. Más aún, dada la composición social del metodismo primitivo, los grupos metodistas podrían haber venido a ser un poderoso elemento de transformación social, alimentando y siendo alimentadas por el naciente movimiento obrero. Estas promesas sólo se insinuaron débilmente como tendencias y en poco tiempo resultaron frustradas. Conspiraron para ello factores externos e internos, ciertamente vinculados entre sí. El análisis de los pimeros escapa a nuestras posibilidades en este momento. De los segundos, creo posible señalar tres que me parecen decisivos: a) pese a la importancia que los laicos tuvieron en la vida del metodismo primitivo, Wesley nunca les concedió un papel verdaderamente decisivo en la conducción del movimiento, tanto por la autoridad casi omnímoda que ejerció personalmente durante su vida como por la estructura "piramidal" que dio a lo que sería la Iglesia Metodista; el predicador laico fue un agente, pero la conducción fue elitista y clerical; b) el conservadurismo político de Wesley, su temor de todo desorden o perturbación, se transmitió a la conducción del movimiento metodista; cuando se insinuaron tendencias críticas, cuando ciertos líderes laicos se vincularon a líneas

sindicales más radicales, el liderazgo metodista, por persuasión o por represión, los radió y no permitió que su influencia operara sobre la masa del metodismo —faltas de una teología verdaderamente profética y de una comprensión de los factores estructurales, las tendencias más comprometidas no pudieron resistir la rápida marcha de la Iglesia Metodista hacia una opción de clase burguesa; c) en la Inglaterra del siglo XIX, que construía rápidamente su imperio, las energías metodistas se volcaron hacia la obra misionera, desprendiéndose de la problemática interna de su propia sociedad.[2]

Debemos desestimar cualquier anacrónico enjuiciamiento de un fenómeno histórico al que hay que referir a sus propios parámetros. Pero sí interesa re-pensar ese proceso en nuestra situación, en la cual aparecen modelos eclesiales que guardan notables analogías con aquél. Las deficiencias de orden teológico y de comprensión socio-analítica que restaron posibilidades al metodismo en una importante coyuntura histórica no dejan de insinuarse también hoy, a la vez que también se deja ver el potencial de renovación transformadora en la Iglesia y la sociedad de nuestros movimientos. Los temas de esta reflexión son necesariamente dos: la problemática eclesiológica planteada por una iglesia que "nace desde abajo", en la que el pueblo es sujeto eclesial activo y la relación entre renovación eclesial a partir del pueblo (y más específicamente del pueblo pobre y oprimido) y la transformación de la sociedad. En ambas problemáticas, tanto el éxito como las debilidades del movimiento metodista primitivo resultan para nosotros valiosos.

V. IGLESIA Y RENOVACION HUMANA

La renovación wesleyana toca otro punto crucial: la relación de Iglesia y misión. En la tradición de la iglesia "constantiniana", es decir, la iglesia reconocida y ubicada en la estructura política y social, el cuerpo eclesiástico comenzó a ser definido cada vez más en términos jurídicos e institucionales. Ello ocurría, por una parte, a semejanza de la estructura estatal de la que formaba parte y por otra, por las mismas necesidades inherentes al hecho de operar, en alguna medida, como el "órgano" religioso de una estructura total de poder. En la Inglaterra Hannoveriana las discu-

2. Esta es la tesis defendida por Semmel en la obra mencionada. Aunque tal vez no tenga el peso decisivo que le adjudica el autor, seguramente se trata de un factor importante, y la evidencia que Semmel acumula en defensa de su tesis no deja de ser significativa.

siones eclesiológicas se centran sobre ese tema: el problema de los "límites" de la Iglesia, a saber quiénes son los sujetos legítimos de autoridad. Incluso los elementos objetivos —predicación, culto, sacramentos— tienden a ser considerados principalmente de manera formal, en términos de su "legitimidad", "autorización", "validez" más bien que de su contenido como realidades espirituales. La situación histórica, sin embargo, se modifica: en el mundo moderno, la autoridad de la Iglesia en términos legales es ineficaz —tanto para la burguesía que surge como para las masas proletarias, en un mundo que se seculariza, importa poco quién es la "legítima autoridad" en la iglesia. Si la religión ha de tener algún peso será por su posibilidad de responder a las necesidades percibidas por el hombre. Por eso nace el metodismo y por eso, ante la incapacidad de la Iglesia de Inglaterra de comprender la nueva problemática, se produce la ruptura.

Pero la circunstancia histórica reviste también un carácter teológico. La Iglesia, en efecto, en términos bíblicos, es un momento de la misericordia de Dios que se extiende hacia el hombre, un movimiento de Dios en Jesucristo, por la obra del Espíritu Santo, para la renovación de la vida humana, una "misión" divina en la instrumentalidad activa de un pueblo escogido para ser "testigo". Cuando la Iglesia es concebida en estos términos, las cuestiones estructurales no desaparecen ni se tornan irrelevantes, porque ese movimiento de Dios hacia la humanidad es concreto y visible, incorporado en una humanidad y una historia y por lo tanto bajo las condiciones de existencia institucional y de factor social. Pero sí cobran un sentido distinto, porque son "relativizadas" en cuanto "relacionadas": no son fines sino los "modos", indicados por Dios y por lo tanto inherentes a la misión, de la acción de Dios en la humanidad.

Es evidente que Wesley no percibió esto teológicamente. Su definición de la Iglesia es, como hemos visto, tradicional. Pero hemos visto cómo la visión evangelizadora rompe los moldes de la definición tradicional, subordinando en efecto la estructura jurídica-institucional a la proclamación del mensaje. Tal vez el teólogo americano Olin Curtis (1815-1918) sea uno de los pocos metodistas que han intentado bosquejar la doctrina de la Iglesia en base al impulso misionero concebido como la dinámica de la gracia de Dios que busca al hombre. Curtis ubica a la Iglesia en el movimiento que parte del *propósito universal* de la expiación —el eje central de la Iglesia— y la realidad escatológica del Reino, donde Dios ha de reinar en la plena manifestación de su santidad soberana sobre el cosmos entero redimido para ser es-

pejo de su propio ser. En ese movimiento, la Iglesia es "el taller del Reino", el lugar donde el alcance cósmico de la expiación se hace visible en la demanda y la recepción de la fe.

No nos interesa ahora seguir el pensamiento de Curtis que, influido por el hegelianismo que había bebido de su maestro Martensen y por las circunstancias eclesiásticas de su época, tiende a exageradas demandas para la Iglesia a la que ve casi como la "encarnación" del Espíritu en la historia. Pero sí interesa señalar dos cosas: en primer lugar, la vinculación entre Reino e Iglesia, haciendo a esta última un instrumento del primero y, como consecuencia, el establecimiento de una unidad entre historia de la salvación e historia humana. Ni Curtis, ni mucho menos Wesley, persiguieron estos temas en profundidad. De haberlo hecho se hubiesen visto obligados a tratar de "leer" la historia contemporánea a la luz de ese "propósito universal" y de buscar interpretar concretamente lo que significaba ser "taller del Reino" a la luz de esa lectura. La evangelización, reconocidamente el nervio de toda la empresa wesleyana, habría alcanzado en tal caso una dimensión más abarcadora, desbordando el ámbito "religioso" para significar, no como mera consecuencia sino intrínsecamente —como invitación a participar en el "taller del Reino"— un compromiso con la renovación de la vida humana en todos sus aspectos. Las pequeñas comunidades conformarían entonces un sujeto eclesial activo, en cuyo seno se gesta, bajo la inspiración de la Palabra, en una comunión activa y en solidaridad con el mundo, las visiones y se inspiran y promueven las tareas que impulsan la ciudad humana en dirección de la realidad escatológica que invita y desafía —el Reino. Creo que es en esta dirección que buscamos nosotros, hoy, en América Latina, nuestra articulación eclesiológica.

Liturgia Metodista en América Latina desde una influencia popular.

Uriel Teixeira

INTRODUCCION GENERAL

Procuramos en este trabajo incluir ciertos elementos norteadores de modelos eclesiales o de acción pastoral que han influido en nuestra liturgia metodista latinoamericana, y que retratan nuestra conformación histórico-eclesiológica.

También haremos un abordaje hermenéutico, en cuanto esquema de lectura que favorezca el entendimiento y la captación de las influencias, internas y externas, del cuerpo litúrgico presentes en las formas de culto y en otras celebraciones eclesiales de la Iglesia Metodista en nuestro continente.

Asimismo, tomamos elementos de expresiones litúrgicas y de naturaleza popular que ayuden no sólo en la interpretación, sino también como pistas para una liturgia más coherente con la realidad de vida de nuestras Iglesias locales.

Aclaramos, finalmente, que el trabajo abarcará un contenido de naturaleza proyectiva, y no tanto de evaluación histórica de nuestra tradición metodista en América Latina.

I. ELEMENTOS DE LECTURA HERMENEUTICA

1. CUESTION ETIMOLOGICA DEL TERMINO "LITURGIA"

a. Podemos analizar la cuestión etimológica del término "liturgia" según un enfoque semántico o también sociocultural. Literalmente puede significar: fiesta, celebración, culto. En la liturgia tenemos aspectos míticos, rituales,

políticos, ideológicos, religiosos, etc. El término evolucionó desde un sentido mítico a uno cultural, y después a lo específicamente religioso.

b. En el Antiguo Testamento lo equivalente para liturgia es fiesta (*hag* = danza y *saret* = servicio, cf. Nm 4,12), *aboda* (obra, servicio), para expresar el culto como conjunto (Nm 4, 23-25) y para actos (Ex 12, 25 y 13,15). La LXX traduce *aboda* por *érgon* (Nm 24, 23) o *katérgon* (Ex 30,16).

c. Otros términos son ordinariamente usados en la LXX, tales como *latreía* o *latreíein*. *Aboda* puede ser traducida por *leitoirgia* que en el lenguaje político-técnico puede ser, en la LXX, el culto de los sacerdotes y levitas en el santuario y en los sacrificios ofrecidos por los sacerdotes (Nm 16,9; 18, 4-6).

d. El Nuevo Testamento desconoce la distinción entre *leitourgeín* y *latreín* (Hb 8, 5; 13,10; 9,9). *Latreíein* puede significar o incluir el aspecto más profundo y espiritual del culto. La palabra *latreíein* es usada con varios significados: servicio a Dios en el sentido figurado y universal de la piedad (Lc 1,74, Hch 24, 14). El término *liturgia* es usado para significar el culto del Antiguo Testamento (Hb 9,21), la comunión de oración (Hch 13,2), ayuda espiritual (Fl 2, 17-30). Se usa también *tryskeia* en el sentido de aprobación y reprobación (Col 2,18). El término *liturgia* es usado en varios sentidos en el Nuevo Testamento.

El culto tiene su raíz en el hecho de que, en su primitividad humana, el hombre depende de un ser superior o algo desde fuera para comprenderse y proyectarse externamente. Esta proyección es verificada principalmente en la oración, la bendición y los sacrificios. El culto nace de actos naturales y espontáneos del comportamiento humano individual y social; después se ritualiza en actos que siguen patrones y exigen ministros u oficiales (sacerdotes) y una fijación del tiempo del culto.

El culto tiene una ordenación bien definida, agrupando personas y objetos que se refieren al servicio a Dios. Algunos estudiosos oponen el culto a la magia.

Por razones de tiempo no nos referiremos a las fiestas del Antiguo Testamento ni a sus calendarios litúrgicos. Sólo diremos que esas fiestas en general tenían un sentido y carácter religioso-popular, y así eran litúrgicamente celebradas.

2. ESQUEMA HERMENEUTICO

En otro trabajo hemos desarrollado los aspectos antro-

pológicos y socio-culturales del culto, los parámetros de la sociología religiosa en el sentido crítico y el método de lectura desde algunas premisas de la filosofía de la religión. Por razones de espacio y objetivo del trabajo suprimimos estas descripciones, pero las damos por sabidas para quien vaya a trabajar al nivel de una interpretación de la liturgia, del culto y de otras celebraciones involucradas en las ciencias de la religión, sobre todo, si el trabajo tuviera una postura crítica.

Recordemos solamente dos aspectos: la idea de secularización y los elementos simbólicos que debemos tener en cuenta cuando analizamos la evolución litúrgica de la Iglesia Metodista en Latinoamérica. Evolucionamos de una liturgia alienadora a ciertos aspectos de una liturgia popular. En este movimiento hay, en nuestra tradición metodista, un trabajo de búsqueda y recuperación de elementos *ad-intra* y *ad-extra* que nos ayuden a encontrar pistas misiológicas y litúrgicas de cara a lo popular y al pueblo.

Para enfocar histórica y sociológicamente la cuestión litúrgica en la Iglesia Metodista latinoamericana, usaremos elementos de patrones eclesiológicos, paraeclesiales y populares para encontrar el camino de la relectura de la liturgia de la Iglesia desde una influencia popular y hacia el pueblo, desde y, en un compromiso de liberación, junto al pueblo que es de Dios.

Otro análisis indispensable en la lectura del movimiento litúrgico orientado hacia lo popular y a partir del pueblo de Dios, como signo de una comunidad de fe, es el examen del movimiento de actualización teológico-pastoral en su contextualización latinoamericana.

En la década de los sesenta, tuvimos la influencia del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, en el mundo específicamente católico-romano. En Latinoamérica, este *aggiornamento* tuvo consecuencias también para las demás confesiones cristianas. Puede ser una cuestión de punto de vista —aún lo creo así—, pero hubo en la Iglesia Católica una revitalización de la espiritualidad y la fermentación de las comunidades de base.

Hubo, también, una revitalización de naturaleza teológico-litúrgica, con un énfasis en la mayor participación del laico en las celebraciones litúrgicas y en otros actos de la Iglesia. En este particular, el énfasis en la evangelización de los católicos por parte de los protestantes, quedó desvanecida una vez que hubo mayor aproximación de grupos afines; así, por ejemplo, grupos carismáticos de las Iglesias evangélicas y protestantes tenían cultos de vigilia, de oración y retiros espiri-

tuales en conjunto. El elemento común entre ellos es el bautismo en el Espíritu Santo, hablar en lenguas extrañas y el don de curar a los enfermos. Estas características, que pertenecían a los grupos de estilo pentecostal, ahora están presentes en la renovación carismática de la Iglesia Católica y de grupos llamados "cristianos evangélicos", pertenecientes al protestantismo de la Reforma y oriundos de otros movimientos carismáticos cristianos.

Así que, a partir de la década de los setenta, hubo un nuevo estilo de religiosidad *ad-intra* del protestantismo, forzado por el *aggiornamento* y el fenómeno del carismatismo en las Iglesias cristianas.

Paralelo al *aggiornamento*, surgió también otro tipo de pentecostalismo con una fuerte dosis de sincretismo religioso y ajeno hasta entonces en el seno de las Iglesias llamadas evangélicas. Este fenómeno tiene características suburbanas, como si fuera un refugio de las masas sufrientes desplazadas de sus lugares de origen y despojadas de sus raíces culturales.

El fenómeno de la urbanización lanza a estas personas y grupos migrantes del campo hacia la ciudad. Estas olas de masas humanas llegan a la ciudad sin preparación alguna para soportar las exigencias de la vida urbanizada. Habitan en las periferias de las grandes ciudades y van poco a poco forzando su espacio de sobrevivencia en la ciudad, símbolo de la urbanización, de la secularización y de la industrialización en el continente latinoamericano.

Los grupos de Umbanda, del pentecostalismo y del nuevo tipo de pentecostalismo ("casas de bendición"), acogen en Brasil a estos moribundos marginados y en cierta medida les devuelven algún sentido de vivir, aunque estén desplazados y violentados en sus raíces culturales, sociales, económicas y religiosas.

Sólo muy recientemente la Iglesia Metodista en Brasil —y quizás en Latinoamérica— han despertado de su sueño a esta realidad del fenómeno religioso urbano y, mediante tropiezos, están descubriendo la manera de caminar junto a estos pobres de Dios que son mayoría en nuestra América Latina. Su culto, sus celebraciones y sus recursos, tanto humanos como materiales, están ahora con una mayor disponibilidad hacia las masas sufrientes y carentes de una efectiva liberación de los signos de muerte y sistemas de opresión.

También existe en el seno de la Iglesia una búsqueda de renovación teológica, a partir de los centros intelectuales generadores del discurso teológico (Facultades de Teología y Seminarios Teológicos) y de otras agencias de la educación

teológica. Estos centros de reflexión teológica de la Iglesia han cambiado su centro de interés. Antes se inclinaban por una teología académica, reflexiva, muy formal y con un rigor esquizofrénico en la interpretación crítico-racional de los textos bíblicos, lo que conducía a un mensaje desconectado de la realidad vivida por el pueblo; ahora, en cambio, van rumbo a una teología de la narración que tiene más sentido y vinculación con la vida misma del pueblo. Sin embargo, lo más difícil es la conversión de la Iglesia misma a esta realidad del pueblo sufriente para vivir su propio testimonio con ellos por su propia liberación.

Ciertamente, la liturgia de la Iglesia cambiará. Nuevas prácticas litúrgicas y formas de culto surgirán de este contacto con las bases populares; creemos que esto reforzará la reconversión de la propia Iglesia como nueva señal de la presencia salvadora de Dios en el mundo en el cual ella está inserta.

II. PISTAS DE LA LITURGIA METODISTA (DESDE UNA INFLUENCIA POPULAR)

Si aceptamos como premisa verdadera la afirmación del Dr. Rui Josgrilberg de que "no tenemos una tradición teológica típicamente latinoamericana", tenemos que aceptar otra premisa que va en la misma dirección: "no tenemos una tradición litúrgica latinoamericana, en el sentido específico de una liturgia autóctona ni de valores litúrgicos desde una cultura aborigen". De donde concluimos:

a. Nuestra experiencia litúrgica es alienadora a partir de nuestra eclesiología, siendo nuestra forma de culto la expresión ideológica y cultural de las misiones que nos evangelizaron.

b. No tenemos ligazones significativas, en nuestra liturgia, con aspectos de la cultura propiamente popular.

Una hipótesis: si no podemos encontrar vestigios de lo popular en nuestra práctica litúrgica en la Iglesia Metodista latinoamericana, entonces ¿de dónde vienen los elementos culturales que tienden a lo popular y a lo secular en movimientos recientes de nuestra práctica litúrgica? Vienen de los siguientes sitios:

1. del pueblo, pues el contacto permanente con lo secular y lo popular fuerzan la apertura de la Iglesia;

2. de los movimientos de vanguardia —a partir de los años sesenta—, principalmente del contacto con la MPB y con la "contra-cultura" en la Universidad, en la música, los *hippies* y los *Beatles*;

3. de los movimientos de las Misas Campesinas y del Jesús Super-estrella (Estados Unidos y Europa);

4. también de la presión de los grupos carismáticos y del contacto con otras confesiones de estilo congregacionista y pentecostal.

Estos elementos que presionaban a la Iglesia desde afuera influenciaron su forma litúrgica lo que hizo que se diera una cierta modernización (secular) y alguna polarización hacia lo popular; mas en el rigor de una religiosidad popular, la Iglesia no alcanzó a lo popular en términos litúrgicos.

1. MODELOS DE ECLESIOLOGIA (DE ACCION PASTORAL)

El Obispo Paulo Ayres Mattos caracteriza el metodismo brasileño según tres categorías de eclesiología hacia una acción pastoral. De algún modo, estos modelos están presentes en otros países latinoamericanos.

a. Modelo eclesial conservador

El modelo conservador es oriundo del sur de los Estados Unidos. Su cosmovisión es agraria, conservadora y pesimista sobre la vida. Vencidas en la Guerra Civil (Siglo XIX), muchas familias sureñas vinieron para el sureste de Brasil, donde implantaron su eclesiología y cristología de un Cristo en contra de la cultura.

Siendo esclavistas y teniendo una visión escapista del mundo, rechazaron la cultura popular y, principalmente, la cultura negra, considerada inferior. Rechazaron ante todo los elementos autóctonos que se contraponían a sus con conceptos de pecado y mundanidad.

La liturgia de este modelo conservador de Iglesia, presenta aspectos pesimistas acerca de su interpretación de la cultura, de la sociedad y del hombre. Su estilo de culto es racionalizante sobre la experiencia religiosa, y su práctica de vida se rige por una ética autoritaria y pragmática. La cristología es docetista y la soteriología es salvacionista (jurídica).

Los himnos hablan del campo, de la tierra, del mar, del paraíso, del pecado, de la sangre de Jesús, de la salvación, del cielo, etc. Su tendencia es a un escapismo religioso y a una repulsa de la cultura del pueblo. Aunque penetró en el mundo rural, no asimiló la cultura popular del campo, pues en este modelo conservador no hay espacio para elementos litúrgicos que provengan de lo popular.

b. Modelo eclesial neoconservador

Es una variación de estilo carismático del modelo conservador. Se caracteriza por el entusiasmo en el culto y la modernización de la cultura. Estos grupos religiosos introdujeron en la Iglesia prácticas de la "Iglesia electrónica". Su característica principal es la valoración de lo emocional en el culto y de las experiencias místicas; por lo tanto, su estilo de predicación es más libre y se busca la participación de las personas en el servicio religioso, en cultos de oración, vigilias y otras celebraciones.

La contribución que el modelo neoconservador introdujo en la eclesiología conservadora, fue su estilo más libre de culto y la mayor participación de fieles en los servicios. Este tipo de liturgia está más próxima a lo popular, sin embargo, a partir del movimiento carismático, algunas iglesias, principalmente de las periferias, dieron lugar en su culto a elementos modernizantes de la electrónica que conducen al emocionalismo.

c. Modelo progresista

Tiene su origen también en una teología alienadora de las dos últimas décadas. En el protestantismo la influencia principal fue, al principio, la neo-ortodoxia barthiana y la teología de Paul Tillich en su existencialismo teísta. Es modernizante respecto a la cultura y patrones de la sociedad, con tendencia a la izquierda por una teología más sofisticada y con una visión dialéctica de la vida en relación a la sociedad.

Su tendencia litúrgica son los "coritos" e himnos de naturaleza más social, política y con temáticas proféticas en favor de los pobres y oprimidos. Los llamados progresistas están caminando hacia una nueva espiritualidad con fuerte vinculación en lo social. Creen que para una conversión hacia el pueblo, su teología tiene que estar junto al pueblo de las Iglesias y otros segmentos sociales que luchan por la liberación. Actualmente, en la Iglesia Metodista latinoamericana hay un espíritu de desarme de los sectores sectarios que marcha al encuentro de la unidad litúrgica y de una Iglesia más vibrante, con mayor entusiasmo y con una nueva espiritualidad para reencontrar su mística y al mismo tiempo canalizar este sentido cúltico en las responsabilidades socio-políticas, económicas y de clases. Hay una inclinación por la forma participativa en la vida de la sociedad, dando señales de vida contra los signos de muerte, opresión y destrucción. Las

comunidades de fe están practicando más en sus vidas el culto en forma de dispersión para ser testigos de la vida que libera al mundo, Jesucristo.

2. PISTAS LITURGICAS HACIA LO POPULAR

Después de ver algunos modelos de eclesiología y sus patrones litúrgicos, constatamos que la Iglesia llegó hasta una modernización litúrgica, pero no a lo popular. Es a partir de la década de los setenta que hay un mayor intercambio entre las Iglesias metodistas y de otras denominaciones en el aspecto litúrgico, en la búsqueda de caminos que lleven a las Iglesias hacia el pueblo. En Bolivia y en Nicaragua hay claros ejemplos de esta aproximación popular. En Brasil, a partir de 1975, se busca un trabajo de más consistencia junto a las bases obreras en términos de desarrollo y cambios sociales. En este sentido la liturgia juega un rol muy importante para un trabajo liberador.

a. Algunas citas de documentos

> El sufrimiento de los pobres es una consecuencia de la violencia estructural, que los lleva muchas veces a luchar violentamente. Esta situación miserable de los pobres es una prueba de que la bondad de Dios está siendo ultrajada. Como es sabido, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, haciendo sobresalir la vida humana como el centro de la creación. Mientras los pobres sigan viviendo en las condiciones descritas, es evidente que la voluntad de Dios no está siendo cumplida.[1]
> Los poderosos económicamente tienen determinada la manera y el cómo los pobres participan de la vida económica. Participan de la producción y no del lucro. La participación del pobre en la economía está limitada apenas a la compra de algunos bienes de consumo.[2]

La manipulación del poder a nivel económico-político y la militarización de la sociedad, oprimen al pueblo que ya es pobre, quedando los pobres más pobres en tanto estas élites enriquecen lucrando con las diferencias sociales y con la injusticia económica.

> El escándalo provocado por la pobreza en los días de hoy es un desafío a las Iglesias en todos los niveles de vida de la Iglesia. Ellas son desafiadas a responder con actos concretos. Deben expresar su arrepentimiento por la manera como han encarado la situación

1. "Por una Iglesia solidaria con los pobres" en *Cuadernos CEDI* (Ediciones Tiempo y Presencia), 4 (abril, 1982), p. 6.
2. *Ibid.*, p. 8.

de los pobres, lo mismo, en el interior de ellas mismas.

Es a través de la acción que los pobres (oprimidos) descubren su fuerza para luchar en busca de la justicia y la liberación. Los pobres deben ser los protagonistas en la lucha contra la pobreza, en caso contrario, no tendrán posibilidades verdaderas de cambiar su situación.[3]

La Biblia no trata de estas situaciones de modo abstracto. Los escritores de los diferentes libros de la Biblia no están interesados en la pobreza, sino en los pobres y en la opresión por parte de aquellos que tienen la posibilidad de aliviar la miseria de los pobres y no lo quieren hacer.[4]

Podemos llegar a algunas conclusiones a partir de estas afirmaciones en defensa de los pobres:

a. Teológicamente la Biblia no idealiza a los pobres; ellos no son más piadosos por ser pobres. La cuestión de la pobreza es estructural; viven igual a los demás bajo estructuras de opresión y de muerte, bajo el signo de la pecaminosidad humana y dependen de la reconciliación con Dios en Jesucristo.

b. La Iglesia no puede ser ingenua y pensar que, erradicando la pobreza de una región, estará resuelto el problema de los pobres. Si el problema, la individualidad de personas y grupos de pobres, los sobrepasa estructuralmente en todos los niveles, hay que estar atentos y descubrir todas las brechas en las fronteras y en los sistemas donde se decide económica, política e ideológicamente la suerte de los pobres; estar presentes en los sitios donde se deciden las cosas y actuar proféticamente buscando soluciones liberadoras del hombre y de la sociedad.

c. En la lucha de cada día para ganar el pan, en la conquista del derecho a la vida y en el exorcismo de la muerte, los pobres están descubriendo una nueva forma de adoración, comunión y servicio entre ellos. Partir el pan del Señor con los pobres es una actitud sacramental, de celebración y de fiesta, por lo tanto, es una forma de vivir mundanamente el culto, lo que podemos llamar "santidad mundana" en Juan Wesley.

Otro informe importante es el Documento de Oaxtepec (México, 13 al 16 de abril de 1982, Tema: "Jesucristo, Vida del mundo"), informe preparatorio para la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias a reunirse en Vancouver, Canadá, en 1983. Los siguientes son algunos enfoques del documento:

3. *Ibid.*, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 20.

La Iglesia es constituida como cuerpo para ser anuncio de este mensaje de la vida y libertad. El "ser cuerpo" de la Iglesia, no se manifiesta como abstracción, sino en forma concreta en sus congregaciones y en los hombres, mujeres y niños que participan de su vida y que viven por el Evangelio.

En nuestro continente la apertura, la entrega de la Iglesia a la causa de los pobres, es un signo por excelencia de esta renovación. Cuando la Iglesia asume ser la "Iglesia de los pobres", cuando vive en función de los hermanos pequeños de Jesús, en los cuales se hace presente (Mt 23, 21-46), el don de la vida se manifiesta renovando la Iglesia en el camino de la fidelidad. Y ésta es una experiencia real en la vida de la Iglesia.

Por eso, la misión de la Iglesia en la comunicación del Dios de la vida es una militancia concreta. Es una vida renovada en medio de la vida en el mundo.

Esta presencia santificante en la mundanidad, revaloriza y rescata a los hombres en su dignidad y llama a todos a la reconciliación con Dios en Jesucristo. Es un acto sacrificial al dar la Iglesia su vida por ellos en la fe de la resurrección.

Los signos de la vida y de muerte se concretizan y se manifiestan en situaciones históricas definidas. No son simples afirmaciones abstractas, toman forma y cuerpo. Cuando las Iglesias afirman que Jesucristo es la vida del mundo, lo hacen a partir de una realidad concreta que desafía la prueba de este mensaje.

En el contexto latinoamericano, donde en forma desafiante se presentan al mismo tiempo estos signos de vida y de muerte, es donde se encuentra la Iglesia. En esta situación concreta es llamada a la fidelidad al Evangelio y al Cristo que venció a la muerte, y todas las formas de opresión deben ser vencidas a partir de esta fidelidad al señorío de Jesucristo. Ahí es convidada a celebrar, aún cuando las manifestaciones de muerte aparezcan como vencedoras.

La vida que celebramos está contenida en Jesucristo. Nuestro cántico no es animista ni panteísta; no puede perder el aspecto del misterio de la fe. Es una alabanza que anuncia a Jesucristo como la vida del mundo y lo proclama como el Señor de la Historia.

Nuestra celebración, frente a las celebraciones dionisíacas, exorcisa los elementos de exceso en las festividades. Cuando celebramos, comemos y bebemos en la cena pascual con un sentido escatológico y de liberación de todo lo que oprime y esclaviza al hombre en su totalidad; cantamos el apocalipsis que nos consuela en el dolor y el llanto. El cántico nuevo posee la esperanza revolucionaria que actúa en la transformación de la historia. Nuestro cántico anuncia el poder de la vida contra la opresión y la muerte.

3. ALGUNAS PISTAS DE LO SECULAR PARA LA LITURGIA

La misa de la tierra sin males
(Inicio de la pieza :Adoración a Dios)

> En el nombre del Padre, en el nombre del Hijo,
> que a todos hace ser hermanos.
> En el nombre del Espíritu y en el nombre de
> toda la sangre mezclada, de todas las gentes,
> clamamos contra la injusticia,
> y por el proceso de liberación.

En el desarrollo de la pieza están representadas todas las minorías explotadas, sus hombres, sus mujeres, sus niños que fueron sacrificados en los altares del holocausto de la civilización imperialista.

Así como en el silencio, en la oración, en la Torá y en las formas litúrgicas de los momentos de consolación del Nuevo Testamento, este pueblo ha cantado sus dolores, sus amarguras e infortunios como en los días del Faraón, de Nerón y Diocleciano. También ha presentado su triste lamento recordando la formación del pueblo, mezclado de sangre y de dolor como en los días de la Santa Inquisición y de las Cruzadas en que se mataron a los hijos de esta tierra y de otras en nombre de Dios y de una civilización cristiana.

Esta civilización autóctona, emergente y de transplante —en el lenguaje antropológico de Darcy Ribeiro, en *Teoría del Brasil*, *El proceso civilizador* y *El dilema de América Latina*—, forjó su nueva civilización en los dichos de la Misa de la Tierra sin Males: "en el dolor y en la sangre mezclada de los pueblos latinoamericanos", en los altares de los Molocs de nuestra era moderna, contemporánea y tecnológica.

Referido a este proceso de conquista y de civilización blanca —o más específicamente ibérica—, Enrique Dussel, en su "Hipótesis para una historia de la Teología en América Latina (1492-1980)",[5] afirma sobre el primer período: "Teología profética ante la conquista y la evangelización", que los Reyes Católicos tuvieron el aval del Papa Alejandro VI, a través de la *Bula Intercoetera* (1493), justificando de esta manera la teoría de la conquista. Esa Bula les daba autoridad para

5. Enrique Dussel, "Hipótesis para una historia de la Teología en América Latina" (1492-1980) en *Materiales para una historia de la Teología en América Latina*, Pablo Richard (ed.), Ediciones DEI-CEHILA, Costa Rica, 1981, pp. 401-452.

evangelizar y sujetar a los pueblos conquistados. Un texto posterior sobre la Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias, hace referencia a lo anterior: "La obligación que el monarca contrajo con la Santa Sede de adoctrinar en la fe cristiana a nuestros indios". Esto implica que la forma jurídica hispanoamericana es de naturaleza ideológica (siglo XVI).

Lo que queremos mostrar es el testimonio profético de los padres Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas contra el acuerdo de las bulas papales con los Reyes Católicos de España.

A favor de la justificación de las bulas y de la conquista tenemos a Juan Ginés (1490-1573) y al mismo Francisco de Vitoria (1486-1546), con algunas formulaciones teológicas. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios son justas "por derecho natural y divino". Considera que los autóctonos, menos dotados y nacidos para servir, no pueden rehusarse a servir a sus señores; por lo tanto, si a los indios, "no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa". Ginés basa esta doctrina en el libro I de *La Política* de Aristóteles, pero también sigue a autores medievales, aún a Santo Tomás de Aquino en aquello de *iustum dominativum*, que justifica el poder de los señores sobre sus siervos.[6]

Siendo un progresista para aquella época, Francisco de Vitoria, defensor de los indios, no consiguió escapar de este armazón teológico e ideológico. En *De Indis* y en *De Iure Belli* (1537-38), acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero predicar libremente el Evangelio. En el *Relectio de Indis*, cuarta conclusión, declara que pueden los misioneros, ". . . a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad. . . y aceptar la guerra o declararla".[7]

De esta manera, las bulas papales y estos postulados teológicos justifican y sacralizan la conquista y la dominación en el continente latinoamericano.

En este escenario de permanente ultraje e injusticia contra los nativos, de asesinatos y masacres de indios realizados en nombre del Rey y del Pontífice, se levantaron voces proféticas como las de Bartolomé de las Casas y Antonio Montesinos.

Montesinos, por orden de su superior Pedro de Córdoba, levantó su protesta contra los encomenderos y en favor de los indios. Y las Casas, después de ser encomendero, se

6. *Ibid.*, pp. 403-404.
7. *Ibid.*, p. 405.

convirtió a la causa de los indios en la lucha contra los encomenderos. Para Enrique Dussel, en esta postura de Montesinos y de las Casas está el germen de la Teología de la Liberación latinoamericana.[8] La reflexión de las Casas no fue académica; ella surgió y se fermentó en medio de la lucha. Por esto, esta reflexión viene a ser lo mismo muchos siglos después.

En Brasil, muchas sambas y "enredos de carnaval" hablan de la época de la conquista y de la esclavitud negra. Estas canciones tratan de forma lúdrica y poética, de mostrar cómo el pueblo resistió y cómo en su paciencia histórica ha buscado su lugar de sujeto histórico en el proceso de reconstrucción y liberación latinoamericano.

Una canción dice más o menos lo siguiente:

La tristeza no tiene fin,
la felicidad sí.
La felicidad es como las plumas
que vuelan por los vientos, por los aires.

La felicidad es como un carnaval,
se juega cuatro días, y después. . . todo termina un miércoles.

Otra canción habla de la tristeza y de la alegría, así:

Tristeza por favor, vete.
Mi alma que llora,
está viendo mi fin.

Hace de mi corazón su morada,
ya es demasiado mi sufrimiento.
Quiero volver a aquellos días de alegría,
quiero de nuevo cantar. . .

Hay una canción que habla de la desilusión:

Encender la vela, ya es profesión,
cuando no tiene samba, tiene desilusión.

En todas estas canciones encontramos la fuerza carismática del lamento y de la esperanza de días mejores. Una historia de vidas que va siendo construida en cuanto el pueblo camina, trabaja y hace su historia. Digo: hace su historia, pues la historia que cuentan no es la de él.

En forma litúrgica, la Iglesia tiene mucho que aprender del pueblo, de su folklor y de sus festividades. Los po-

8. *Ibid.*, pp. 405-406.

bres saben dónde están los rastros de liberación, de felicidad, de resistencia y de paciencia histórica para hacer surgir efectivamente en el seno del pueblo la irrupción del Reino de Dios y de su perenne liberación.

En las Iglesias el pueblo sabe de algunos caminos que no hablan de liberación, mas, en la práctica, estas personas la sienten en el caminar de cada día, si bien fuera de los patrones dogmáticos de la Iglesia y de una apresurada crítica teológica.

Para liberarse de la embestida de los sueños de los poderosos, la Iglesia necesita ocupar un nuevo espacio litúrgico a partir de lo popular y reconstruir, de forma contextualizada, algunas canciones del pasado, que posean este carisma de cambio y transformación significativos.

a. UN TEXTO DE NUEVA CANCION

El Nuevo Canto

Canto el nuevo canto de la tierra,
del hombre que ama y espera, Señor
tu liberación. . .

Quiero cambiar la faz del mundo,
y darle un amor más profundo
del que se acostumbra dar.

Pues Cristo vino y murió,
y no apenas vivió.
El vino para quedarse y viene conmigo a morar (reinar).

Puede haber algún germen de neo-ortodoxia y de reconstrucción en estas letras, pero hay un elemento muy fuerte en ella cuando afirma: "cambiar la faz del mundo y darle un amor más profundo del que se acostumbra dar". En este enfoque está el camino hacia la liberación, y es compatible con una liturgia para la liberación del pueblo.

b. DE LA HIMNOLOGIA POPULAR

b.1 La Libertad

Yo, usted y todo el mundo,
intentamos en este mundo la libertad hallar,
pero por nuestros caminos.
La buscamos solos, no la vamos a encontrar.
La libertad sólo tiene sentido cuando es encontrada en el amor a Dios,
que quiebra nuestras corrientes tornándonos hijos suyos.

¡Oh, Gloria!, ¡Oh, Aleluya!
Soy libre, gracias a Dios (bis).

Aunque de característica neo-conservadora y carismática, la libertad es encontrada en el amor a Dios que la hace brotar en sus hijos. Hay una mística fuerte que une amor y libertad como dones de Dios, dones que pueden ser usados en el camino hacia una salvación, liberación en profundidad y madurez de fe en un compromiso liberador de nuestro pueblo.

b.2 El Amor

El amor tiene obras lindas,
mas no siempre las obras tienen amor.
Y si el mundo continúa así, nada se aprovechará.
Coro. Amar es aceptar a tu prójimo como a tí mismo.
Así como te amo, debéis amaros también.

Sea cual sea la crítica que se puede hacer a este himno popular, él encierra una verdad irrefutable, que toda la ley y los profetas se resumen en las enseñanzas de Jesús: amar a Dios, a sí mismo y al prójimo. Toda la ética del Evangelio está contenida en estos principios.

Pasando por toda la historia de la teología latinoamericana hasta nuestros días, encontramos rastros de una himnología camino de lo popular. Aunque la mayoría de nuestros himnos sean litúrgicamente usados en pro de la dominación y del *statu quo*, podemos seleccionarlos y revigorizarlos contextualmente con textos bíblicos u otros de naturaleza religiosa y secular, y concelebrarlos en una nueva perspectiva que apunte a una práctica liberadora.

III. CONCLUSION

Creemos que podemos reaprender litúrgicamente mediante una vida de misión, servicio, comunión y reconciliación entre hermanos y con Dios, que nos haga prójimo de aquellos que necesitan de nosotros en forma de compañerismo y desprendimiento; así se cumplirá el culto vivo y agradable a Dios, conforme a Rom 12, 11ss. Podemos reaprender a ofrecer un culto agradable a Dios, abominando y rechazando los sacrificios a los molocs de la actualidad. Agradar a Dios, hoy, puede significar vivir nuestra liberación interior de salvación, piedad y oración vinculada a una libertad exterior, es decir, orientada a la realización de obras redentivas y liberadoras para que, experimentando los efec-

tos de ellas, el mundo crea que en nosotros habita y actúa el Espíritu Santo de Dios conforme a su plenitud en Jesucristo.

Podemos actualizar en nosotros las palabras de la Oración Latinoamericana, del Obispo Federico Pagura.

> Ay Cristo del indio triste,
> del indio de Guatemala ¡ven pronto!,
> que en otras tierras el pobre también te aguarda.
> Y haremos una gran fiesta,
> Cuando tu Reino nos traigas,
> Fiesta de Aimaras, Quechuas,
> De Tobas, Incas y Mayas, de Mapuches y Aztecas,
> En una mesa muy larga que cubra la cordillera,
> Con mantel de nieve blanca, y Tú repartas el pan de tu vida consagrada y tu sangre generosa,
> para el mundo derramada,
> Y nadie quede con hambre en mi tierra americana y nada de sed perezca y nadie postrado yasga,
> Porque Tú viniste al mundo para que nadie penara,
> para que nadie oprimiera,
> para que nadie matara
> Y es tiempo que entendamos y vivamos tu Palabra,
> antes que el odio y la guerra pongan este mundo en llamas.
> ¿No te parece mi Cristo,
> mi Señor de la Esperanza,
> que ya se acerca la hora,
> que es ya la tercer mañana
> y mi América suspira por contemplarte en el alba?.

Con esta oración por el pueblo latinoamericano, y de ella hacemos incluso la oración de todos los pueblos explotados, sólo nos resta decir, como si fuese música y poema: " ¡Queremos cantar un himno a Ti, Señor! Una nueva canción que viene del corazón. Maranata (¡Ven Jesús, ven!)".

Himnodia Metodista — Los Wesley EE.UU. y América Latina

Pablo Sosa

Vamos a hablar de la *música* de los metodistas. La de los primeros, los ingleses del siglo XVIII; la de los estadounidenses que llegaron un siglo después a la América Latina, y la nuestra. De los *textos* de los himnos de los primeros metodistas no hablaremos porque, en cuanto a contenido, habiendo sido Carlos Wesley, casi con exclusividad, el poeta del metodismo inglés de esa época, es suficiente decir aquí que, con sus casi 7.000 himnos, es el vocero fiel de la teología de su hermano Juan, cuyos aspectos más relevantes se consideran en otra ponencia de este encuentro; y, en cuanto a la forma, para analizarlos debidamente tendríamos que remitirnos a los textos en su idioma original, compararlo con otros ejemplares de la poesía religiosa inglesa del siglo XVIII, etc., tarea que escapa a nuestra intención y que, como corresponde, ya han realizado nuestros hermanos angloparlantes.

Por lo demás, en todo este trabajo nos ocuparemos prioritariamente de la *música* de la himnodia metodista, como forma de compensar el hecho de que son muchos los estudios himnológicos que se basan casi exclusivamente en el análisis de los textos literarios, dejando de lado el elemento cantable, que, se supone, no meramente *acompaña* sino constituye parte de la *esencia* de lo que llamamos un *himno*. En otras palabras, no es suficiente leer *el texto* de un himno para comprender lo que significa para quienes lo usan; hay que tener presente también *con qué música y de qué forma* lo cantan.

LOS WESLEY

Para tener una idea de lo que se cantaba en la Iglesia en la que se crió Juan Wesley, habría que escuchar, algún domin-

go por la mañana, a una de nuestras congregaciones (preferiblemente no muy dinámica) entonar la melodía, común a la mayoría de los himnarios latinoamericanos, que por estos pagos conocemos popularmente como "la doxología".

Al Padre, Hijo Redentor

Autor anónimo

Old Hundredth M. L.
Loys Bourgeois, 1510-h.1561

Solemne

Al Pa-dre, Hi-jo Re-den-tor, Y Es-pí-ri-tu Con-so-la-dor: Al
tri-no Dios en u-ni-dad Lo-or e-ter-no tri-bu-tad. A-mén.

El canto, seguramente despacioso, nos permitirá comprobar que *el ritmo de la música es estrictamente regular*, es decir, que todos los sonidos de la melodía tienen exactamente la misma duración, excepto el último de cada frase, que la congregación sostiene esforzadamente antes de tomar aire para iniciar la frase siguiente. Notaremos también que *a cada sonido corresponde una sílaba* del texto, de manera que nunca se unen dos notas por medio de una vocal.

Pues bien, la melodía en cuestión proviene de la Reforma del Siglo XVI, y las observaciones que acabamos de hacer tienen que ver con algunos de los requisitos que Juan Calvino impuso a los músicos a quienes encargó, en aquella época, la composición de melodías para acompañar el canto de los salmos traducidos al francés en metro y rima modernos. Para

tener una idea más completa del pensamiento de Calvino al respecto —que tuvo tremenda influencia en la himnodia inglesa— habría que agregar que no admitía en el culto el uso de instrumentos musicales (por su asociación con la música "mundana"), ni el canto a más de una voz, por considerar que desvía la atención de los fieles del texto a la música.

Para ser justos, habría que aclarar que la melodía que hemos tomado como ejemplo, al igual que el resto de las del salterio calvinista, no tenía un ritmo tan regular en sus orígenes. En realidad, era pariente cercana de una canción-danza muy popular en Europa en el siglo XVI, conocida como *frottola*, hecho que, al parecer, lograron disimular los compositores frente al inquisidor oído de Calvino. Algo de su agilidad original se conserva en esta versión más antigua:

A Dios, el Padre Celestial
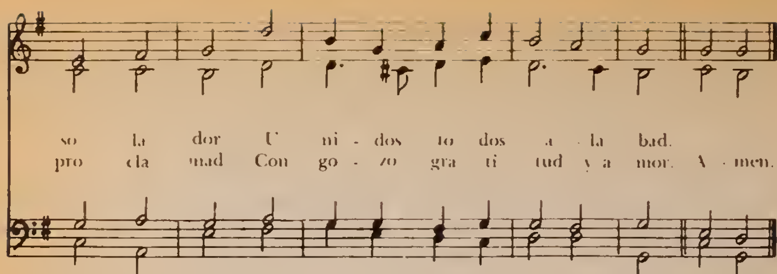
Autor anónimo

Old Hundredth. M. L.
Loys Bourgeois, h. 1510 - h. 1561

Solemne, pero no lento

1 A Dios, el Pa dre ce les tial. Al
2 Can tad al tri no y u no Dios: Sus

Hi jo, nues tro Re den tor, Al e ter nal Con
a la ban zas en to nad. Su e ter na glo ria



Los anglicanos que se refugiaron en Ginebra en tiempos de persecución, conocieron allí estas melodías en el momento en que constituían lo que ahora llamaríamos un "boom". (No es de extrañarse, porque a los pobres ginebrinos les habían dejado muy pocas expresiones artísticas que pudieran llegar a entusiasmarlos). A su vuelta del exilio los ingleses las llevaron a Inglaterra donde, después de dos siglos y sucesivas "solemnizaciones" les quitaron la alegría de su carácter original y las convirtieron en macizos trozos litúrgicos.

LAS MELODIAS METODISTAS

Dos siglos cantando en el mismo estilo —por más conservador que uno sea— es un poco demasiado. Seguramente por eso el canto en la Iglesia anglicana dejaba mucho que desear en el siglo XVIII, y lo primero que hicieron los metodistas fue dar lugar a composiciones exactamente opuestas a lo que se conocía hasta entonces: *no silábicas y muy variadas melódica y rítmicamente.* A esto último contribuyó sin duda la riqueza métrica de los poemas de Carlos Wesley.

En la mayoría de nuestros himnarios queda un buen ejemplo de este tipo de obra.

El Señor Resucitó

CHARLES WESLEY, 1707 - 1788
Y OTROS

Easter Hymn, 77 77 (con Aleluyas)
LYRA DAVIDICA, 1708

Majestuoso

1 El Se - ñor re - su - ci - tó,
2 El que al pol - vo se hu - mi - lló,
3 Cris - to, que la cruz su - frió,
4 Hoy al la - do es - tá de Dios

¡A - le - lu - ya!

Muer - te y tum - ba ya ven - ció.
Ven - ce - dor se le - van - tó,
Y en de - so - la - ción se vio,
Don - de es - cu - cha nues - tra voz.
¡A - le - lu - ya!

Con su fuer - za y su vir - tud
Can - te hoy la cris - tian - dad
Hoy en glo - ria ce - les - tial
Por no - so - tros ro - ga - rá,
¡A - le - lu - ya!

Cau - ti - vó la es - cla - vi - tud.
Su glo - rio - sa ma - jes - tad.
Rei - na vi - vo e in - mor - tal
Con su a - mor nos sal - va - rá
¡A - le - lu - ya!
A - mén.

5 Cristo, nuestro Salvador, ¡Aleluya!
de la muerte triunfador ¡Aleluya!
haznos siempre en ti confiar ¡Aleluya!
Cantaremos sin cesar ¡Aleluya! Amén.

Los metodistas popularizaron las llamadas melodías "fugadas" (fuguing tunes) en las que, por un momento, una o dos veces se callan para volver a entrar luego imitando alguna voz precedente y adquirieron fama (¡a veces algo dudosa!) por la forma en que "ornamentaban" espontáneamente las melodías de sus himnos.

En todo esto ha de verse el apoyo táctico de Juan Wesley, quien, a diferencia de Lutero, no recurrió al uso de melodías folklóricas o populares a no ser excepcionalmente (como en la ocasión en que Carlos neutralizó a unos marineros borrachos que cantaban durante su predicación al aire libre, entonando la misma canción con un texto religioso), y más bien favoreció la adopción de elementos de la música no ecle-

siástica de su tiempo —que es también nada menos que el tiempo de Handel en Inglatera— lo cual resultó en un nuevo estilo de música litúrgica. Con su actitud, musicalmente hablando, Wesley rompió el dique de contención que aislaba a la Iglesia de las expresiones "seculares".

Su apertura se ve limitada, sin embargo, por una postura "académica" (que se nos ocurre típica del burgués de escasos medios pero gran cultura) que lo lleva a adoptar una serie de medidas de "control de calidad" para establecer el nivel en el cual ha de moverse la música en la Iglesia. Así, aunque carecía de todo conocimiento técnico del arte musical, Wesley no vaciló en "dictar cátedra" sobre todos los aspectos de esta actividad en la Iglesia, incluyendo el estudio del canto, para lo cual publicó en 1770, "Siete lecciones para ejercitar la voz" (The Grounds of Music); y raya en lo pedante su actitud cuando redacta normas para el canto comunitario de sus fieles —muchos de los cuales seguramente apenas sabían leer y escribir— insistiendo enérgicamente en que cantaran las melodías "exactamente como se las publica aquí".

Hay que reconocer, sin embargo, que esta actitud empecinadamente "culturista", junto con su total falta de prejuicio contra la música secular, es determinante para la influencia que el movimiento metodista tuvo sobre la cultura musical de las masas en Inglaterra, ejercida a pesar de la fuerte oposición de la Iglesia oficial, que se apresuró a condenar la forma en que la música metodista invadía ámbitos no eclesiásticos, considerados no "sacros".

El Diccionario Oxford de la Música cita dos ejemplos muy ilustrativos:

* La asociación de ministros de Weymouth condenó, en 1745, la práctica de "cantar himnos en los caminos públicos mientras se va a caballo de ciudad en ciudad", seguramente debido al impacto popular que debe haber causado un viaje de Whitefield —el dirigente metodista que luego se distanciara de los Wesley— escoltado por un centenar de hombres a caballo y seis mil personas cantando salmos e himnos.

* Y, por su parte, la "Carta a un gentilhombre campesino sobre el asunto del Metodismo" (Ipswich, 1805) escrita por un clérigo, condena la práctica de cantar himnos en el hogar, como "ofensiva para la economía doméstica de los pobres". Esta es parte de la increíble argumentación:

> El trabajador de esta clase regresa de su labor diaria casi exhausto; pero en lugar de tomarse el descanso que tanto necesita, cerca del fuego, llama inmediatamente a su mujer y a sus hijos, que trabajaban en la rueca u otros menesteres útiles de la casa, la cual

permanece despierta, con el consiguiente gasto de fuego y candiles, hasta altas horas de la noche. A menudo he oído sus cantos en algunas de nuestras chozas más pobres aún hasta las nueve de la noche, y a veces más tarde, en las veladas invernales.

Uno no sabría decir qué es mayor en este juicio, si la mezquindad o la envidia.

ESTADOS UNIDOS

Durante su estadía misionera en Norteamérica, Juan Wesley publicó su primera colección de himnos (1737), que es, a la vez, la primera editada en el continente americano. Evidenciando ya su posición amplia y ecuménica, incluyó en ella salmos en verso, traducciones del griego y el alemán y poesías de varios ingleses disidentes. La importancia de esta selección radica en el hecho de que esta "mezcla de fuentes" constituye el primer "himnario" protestante moderno.

La misma mentalidad tuvieron los misioneros metodistas estadounidenses que, apenas llegados a la América Latina, se abocaron a la tarea de editar colecciones de himnos, basándose mayormente en las traducciones que ellos mismos hacían (!) de los himnarios norteamericanos que, para el siglo XIX, se habían convertido ya en abundantísimas y variadas compilaciones en las cuales primaba, sin embargo, la presencia de una forma desconocida para los metodistas del siglo XVIII: la canción evangelística (Gospel song).

Que se la llamara *canción* (song) y no *himno* (hymn) indica su parentesco con la música folklórica y popular estadounidense (a diferencia del "himno" de origen clásico), y, a la vez, cierta modestia en el reconocimiento de la calidad de las composiciones que, a decir verdad, desde un punto de vista técnico, está mayormente justificada.

Las canciones evangelísticas se asocian especialmente con el fenómeno de los actos de predicación al aire libre ("camp meetings") que acompañaron la expansión de los Estados Unidos hacia el oeste del continente. Constituyen una expresión de religiosidad popular surgida mayormente de los niveles sociales más humildes de la población. Lamentablemente, con el tiempo, la canción evangelística llegó a ser muy manipulada comercialmente.

Su característica más original, desde un punto de vista litúrgico-musical, es la inclusión de un "estribillo" (refrain) que sintetiza el pensamiento central del poema, y que la estructura musical de la composición permite repetir, facilitan-

do así la memorización, que, en un ambiente precario se convierte en práctica de indudable valor.

Esta es una de las canciones evangelísticas más conocidas entre nosotros:

Salvador, a Ti Acudo

FANNY J. CROSBY, 1820 - 1915
Tr. y adapt., H. G. Jackson, 1838-1914

Pass me not, 85 85. (con Coro)
WILLIAM H. DOANE, 1832 - 1915

Tranquilo

1. Sal - va - dor, a ti a - cu - do. Prín - ci - pe de a - mor. Só - lo en ti hay paz y vi - da Pa - ra el pe - ca - dor.
2. Sal - va - ción y paz bus - can - do, Ven - go a tu cruz; En tu muer - te es - pe - ran - do. ¡Sál - va - me Je - sús!
3. Son tus mé - ri - tos la fuen - te De mi sal - va - ción; En tu san - gre yo en - cuen - tro Vi - da y per - dón.

CORO

¡Cris - to, Cris - to! Al - zo a ti mi voz; ¡Sal - va - dor, tu gra - cia da - me, O - ye mi cla - mor! A - mén.

Merece mencionarse el hecho de que, con el tiempo, el estribillo se independiza del resto de la canción, y se transforma en el así llamado *chorus*, familiarmente conocido entre nosotros como *corito*. Estas expresiones breves, a veces poéticamente muy pintorescas, musicalmente muy simples, hacen un aporte importante al culto protestante al posibilitar la participación más extemporánea de la congregación. Hay una gran producción original de *coritos* en América Latina. Lamentablemente, su teología por lo general deficiente, sus textos pobres y su música demasiado representativa de *un* estilo musical norteamericano lindante siempre con lo chabacano, han hecho que su uso encuentre serias objeciones entre los metodistas. Está pendiente la valorización, entre nosotros, de esta misma forma con un contenido diferente. Algo parece vislumbrarse en algunos grupos de evangélicos socialmente más radicalizados.

De todas maneras, en América Latina los misioneros equipararon a la canción evangelística con el himno, y como tal los presentaron. Quienes los escucharon, a pesar de provenir mayormente de dos tradiciones musicalmente riquísimas (España e Italia) tenían en ese momento, en cuanto a música eclesiástica se refiere, una gran pobreza. La recepción fue tan entusiasta que los nuevos evengélicos latinoamericanos llegaron a considerar (y muchísimos aún hasta el día de hoy) al estilo musical anglo-norteamericano como el único auténticamente sacro, con exclusión de cualquier otro, incluso, desgraciadamente, el propio, cuyas formas y expresiones dejaron de lado junto con todos los "hábitos del viejo hombre".

UN ENFASIS METODISTA: EL EVANGELIO SOCIAL

A fines del siglo XIX aparece en los Estados Unidos el "evangelio social", que formula severos cargos al sistema capitalista, sobre la base de una interpretación del evangelio orientada hacia el socialismo. (Ver la ponencia de Roberto Craig en este mismo encuentro).

El movimiento, que tuvo su punta de lanza en el metodismo, llevó a éste a hacer una contribución única a la himnodia norteamericana: los himnos de contenido social. El poeta más destacado de esta corriente fue Frank Mason North (1850-1935) autor de "Entre el vaivén de la ciudad" (Where Croos the Crowded Ways of Life), traducido luego en el Río de la Plata, donde las estrofas de este primer himno auténticamente urbano encontraron eco entre los metodistas de incli-

naciones socialistas, traídas especialmente por las oleadas inmigratorias provenientes de España e Italia.

Casi ochenta años más tarde es impresionante verificar la vigencia de los poemas de este visionario. Para "Cántico Nuevo", Federico J. Pagura tradujo y adaptó estas estrofas suyas:

¡Oh, Cristo de infinito amor!
que por traer de Dios la luz
a toda raza y nación
tu vida diste en una cruz.
¡De nuevo muestra tu poder,
que libre al hombre puede hacer!

Los muros de los pueblos son
tan sólo ruinas del ayer;
las puertas se abren para dar
entrada a un nuevo amanecer.
¡Enséñanos a proclamar
tu amor, por cielo, tierra y mar!

Oímos la palpitación
de nueva vida, que al surgir,
cadenas crueles de opresión
potente quiere destruir.
¡De tu Palabra hay sed, Señor,
por todo el mundo en derredor!

Paciente, en medio del error,
tu espíritu velando está,
y quiere guiarnos a la luz
de tu justicia y tu verdad.
¡Enciende en nuestro corazón,
por reflejarte, más pasión!

(Cántico Nuevo No. 389)

HIMNODIA LATINOAMERICANA

Los metodistas latinoamericanos han sido, desde el comienzo, *ecuménicos* en cuanto a su música se refiere. Al principio se trató de un ecumenismo impuesto desde afuera, en el cual las razones económicas seguramente no estarían ausentes. Efectivamente, la *American Tract Society* —cuyo nombre mal traducido como Sociedad Americana de *Tratados* dio origen a la desconcertante costumbre protestante de llamar de esa manera pomposa a los simples *folletos*— publicó, en

1867 en Nueva York, con el auspicio de las Iglesias bautista, congregacionalista, metodista episcopal y presbiteriana, un folletito ilustrado titulado "Estrela de Belén", con himnos que fueron ampliamente usados en América Latina; uno de los cuales ("A nuestro Padre, Dios") todavía se canta entre nosotros con toda solemnidad, como que su melodía no es otra que ¡la del himno nacional británico!

Posteriormente, en 1895, la misma Sociedad editó, con iguales auspicios, el Himnario Evangélico; en 1914 el Nuevo Himnario Evangélico; y finalmente, en 1931, el Himnario, todos ellos usados por los metodistas en prácticamente toda América Latina.

Mención aparte merecen los himnarios producidos localmente por Henry Jackson (1838-1914) en Buenos Aires, y Vicente Mendoza (1875-1955) en México. Jackson, misionero norteamericano que residió sólo diez años en la Argentina, logró un dominio fuera de lo común del castellano, que le permitió no sólo traducir sino escribir poemas originales que pasaron a integrar su colección "Himnos Evangélicos" (1876) usada en el Cono Sur aún en 1912, año en que está fechada la octaba edición de esta obra en Chile. Mendoza, destacado pastor metodista mexicano, seguramente el autor más prolífero de la época, publicó sus "Himnos Selectos" en 1901, entre los cuales hay textos y melodías propias que, si bien conservan el estilo de sus antecesores norteamericanos, son ejemplos pioneros de la himnodia latinoamericana.

Pasada esta primera etapa de himnarios interdenominacionales importados, en 1943, por iniciativa de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista de América Latina se publica en Buenos Aires el "Himnario Evangélico", que se utiliza en todos los países que abarca la Conferencia. Esta obra representa un importante trabajo de colaboración con las Iglesias Discípulos de Cristo y Valdense, y sienta las bases de posteriores proyectos ecuménicos. Se hace muy difícil, a partir de esta época, desglosar el aporte que cada denominación evangélica ha hecho al desarrollo de la himnodia latinoamericana. La fertilización ha sido mutua y no descarta, por cierto, a la Iglesia Católica romana, que, a partir del Concilio Vaticano II despertó a la producción musical con inusitado vigor.

Detrás de este proceso de desarrollo debe verse la influencia de una institución: la Facultad Evangélica de Teología (luego integrada en lo que es hoy el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, de Buenos Aires) y una persona: B. Foster Stockwell (1900-1961), su director por muchos años.

El ISEDET es heredero de una tradición centenaria de

educación teológica *ecuménica*, y dicho énfasis fue afianzado por Stockwell desde su llegada a la Argentina en 1926. Por mediación suya llega en 1947 a la Facultad Evangélica el Maestro Eduardo Carámbula (1917-1972), metodista uruguayo, primer músico eclesiástico evangélico latinoamericano de preparación profesional, que estableció nuevos niveles de calidad en la música protestante del Río de la Plata. En 1950, al cumplirse el segundo centenario de la muerte de J. S. Bach —cuya música Carámbula dio a conocer apasionadamente a los evangélicos rioplatenses— se editaron en Buenos Aires, en castellano, cincuenta corales alemanes armonizados por el Cantor de Leipzig, resultado de la labor de Carámbula y Rodolfo Obermüller, pastor luterano alemán, también integrado a la Facultad de Teología por intermedio de Stockwell, quien provee el marco teológico y litúrgico a la difusión de la música evangélica alemana en el Río de la Plata. Entre los traductores de esta colección figuran los nombres de José Míguez Bonino y Roberto Ríos, por ese entonces estudiantes en la misma institución. En parte, resultado posterior de este redescubrimiento musical fue el movimiento de restauración de la tradiciones litúrgicas —incluyendo las de Wesley— del cual Ríos fue uno de los más decididos propulsores.

Toda esa efervescencia litúrgico-musical necesitaba una herramienta que la implementara. Tal cosa se dio cuando, nuevamente por iniciativa de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista, en 1952, se decide la revisión del Himnario Evangélico de 1943, tarea que se llevó a cabo en colaboración con los Valdenses, los Discípulos de Cristo, y ahora, además, los menonitas, y con la acertada conducción de Vera L. de Stockwell. El resultado fue el himnario "Cántico Nuevo" (1962) respuesta a lo que el prólogo de la misma obra llama "el reconocimiento de la vastedad de la himnodia cristiana"... y la... "nueva profundización del concepto de la Iglesia y del culto". Y llegados a este punto ya no podemos hablar sino a título personal, por la participación que nos cabe en todo el proceso, lo cual facilita el relato pero dificulta el análisis objetivo. Hecha la salvedad, seguimos adelante.

CANTICO NUEVO

La "vastedad de la himnodia cristiana" realmente deslumbró a la Comisión Editora de "Cántico Nuevo", que, durante unos siete años (1953-60) se dedicó a rastrearla en cuanto el himnario cayó en sus manos. Desde el canto gregoriano hasta los himnos norteamericanos más recientes, pasando por

los de las segunda reforma española y las tradiciones escandinavas, todo tipo de expresión fue a integrar esa colección casi enciclopédica que es Cántico Nuevo. Todo tipo, excepto. . . la propia expresión evangélica latinoamericana contemporánea.

Desde el punto de vista textual baste señalar que Federico J. Pagura, miembro de la Comisión Editora, quien pocos años después habría de escribir algunas de las expresiones más logradas de la actual himnodia latinoamericana, *tradujo* nada menos que *setenta y un* himnos para Cántico Nuevo, pero *escribió sólo cinco poemas originales*, de los cuales uno es una versión del Salmo 23 y otro una adaptación de un poema escrito con anterioridad. (Por cierto, también se puede argumentar que ese tremendo ejercicio en metro y rima puso a Pagura en contacto estrecho con excelente poesía cantable y lo preparó para sus logros posteriores).

Haciendo un esfuerzo por reflexionar "en frío" sobre esa época de nuestro desarrollo, creo que podemos señalar lo siguiente: a) nuestra apertura ecuménica nos llevó a ser maravillosamente inclusivos con respecto al material a nuestra disposición. *Todo era nuestro*, y cuanto antes comenzáramos a usarlo, más y mejor nos resarciríamos por el tiempo en que lo ignoramos; b) nuestra postura académica —¡muy semejante a la del viejo Wesley!— veía como un tremendo desafío pedagógico *elevar el nivel* de la Iglesia hasta acceder a semejante tesoro; c) nuestra alienación nos llevó a imitar lo que se estaba produciendo en Europa y Estados Unidos en la materia, sin reflexionar sobre nuestra propia situación; d) la importancia de la tradición, y el carácter de coleccion "semi-sagrada" que le atribuimos al himnario nos inhibió para producir nuestro propia expresión. Resultado : sólo muy tímidamente —casi por necesidad inevitable— algunos himnos originales ingresaron a "Cántico Nuevo". Sobre la hora de cierre, sin embargo, empezamos a tomar conciencia de la situación y lo dijimos en el prólogo: "Ojalá la falta sensible de más himnos originales de poetas y compositores de habla castellana que es dable observar en este himnario sirva para despertar en muchos el deseo de poner sus talentos al servicio del Señor y de su causa e impulsarlos a esforzarse por producir expresiones artísticas de fe religiosa que estén a la altura de lo que nuestros países han logrado en el ámbito secular".

LA NUEVA CANCION

Para entender la etapa que sigue tenemos que volver un poco atrás. Exactamente, al año 1954, que nos trae a la memoria tres imágenes. La primera, Daniel T. Niles, el gran pre-

dicador metodista del entonces Ceylán (hoy Sri Lanka), cantando himnos religiosos folklóricos de su país en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires —donde ese año dictó las Conferencias Carnahan— y averiguando por el folklore argentino. (Después de escuchar un huayno y una baguala, asombrado, preguntó: "¿Por qué no usan esto en la Iglesia?". A casi treinta años nos parece increíble que su pregunta nos haya sonado descabellada. . .).

La segunda, Alberto Ream, misionero metodista estadounidense, trabajando junto con su esposa, Doña Ethel, al frente de la Escuela de Música Sacra del Colegio Bennet, en Río de Janeiro, hablando el portugués como un carioca, y adaptando textos religiosos a las melodías folklóricas brasileñas, que luego publicaba tan prolijamente.

La tercera, Joao W. Faustini, músico brasileño presbiteriano, nuestro compañero de estudios y de largas vigilias norteamericanas, en las que luchábamos por sujetar con nuestra fe, él, al movedizo folklore brasileño, nosotros, al malevo tango argentino. . . Faustini habría de componer después gran cantidad de melodías de "sabor" folklórico, pensadas especialmente para los jóvenes de su Iglesia.

¿Y DESPUES?

Siguen los años de estudio, de reflexión, de asentamiento, hasta llegar a Cántico Nuevo, donde, sin embargo, muy poco se ve de lo nuevo que se está gestando.

Justamente, llegando ya al final del trabajo de edición de "Cántico Nuevo", y después de algunas largas conversaciones con Pagura, empezamos a probar algunos ritmos folklóricos para escribir *canciones* —nuevamente la distancia con respecto al *himno*— sin soñar con que algún día llegaran a cantarse en el culto corriente de la Iglesia. Este carnavalito es de esa época: 1958 ó 1959:

EL CIELO CANTA ALEGRIA



SIb DO FA LA 7 re

lu - ya! por-que en tu vi -da y la

re LA 7 re

mí- a bri- lla la glo-ria de Dios.

DO FA DO 7 FA

Estr.: A - le - lu - ya, A - le-lu - ya,

DO FA SIb LA 7 re

A - le - lu - ya, A -le-lu - ya.

1. El cielo canta alegría, ¡Aleluya! porque en tu vida y la mía brilla la gloria de Dios.

   Estr.: Aleluya ...

2. El cielo canta alegría, ¡Aleluya! porque a tu vida y la mía las une el amor de Dios.

3. El cielo canta alegría, ¡Aleluya! porque tu vida y la mía proclamarán al Señor.

Letra y música: Pablo Sosa (Argentina)
Del CA vol. 1 y 2 N° 6

El interés por la música, siempre presente en la Facultad Evangélica de Teología, nos lleva a fundar, en 1962, la Escuela de Música, hecho que nos obliga, a la vez a reflexionar más sistemáticamente sobre el papel del músico evangélico latinoamericano, y a tomar paulatinamente conciencia de la necesidad de encarar seriamente la producción de formas propias de expresión. Se incorporan a la tarea los esposos Ream, ya

mencionados, y el joven Homero Perera Báez, metodista uruguayo, ex-alumno de música de la misma Facultad.

A todo esto, el Concilio Vaticano II impulsa la adopción de los idiomas musicales vernáculos en la misa —que ya se venían usando extraoficialmente— y, en 1964, en Buenos Aires, Ariel Ramírez graba su "Misa Criolla" que, aunque no destinada al culto sino a la sala de conciertos, inicia la larga serie de misas folklóricas de distinta suerte, que le han cambiado el rostro al culto católico en nuestro continente.

Dos años más tarde, en 1966, Homero Perera inicia la producción más sistemática de música religiosa folklórica escribiendo tres melodías (una zamba, una baguala y una chacarera) y solicitándole a Federico Pagura, su colega en la Facultad Evangélica, que les adaptara poemas relacionados con la Pasión del Señor. Es la primera vez que Pagura ajusta sus versos a los giros melódicos y rítmicos del folklore. (También la *única* vez que hace el camino inverso al habitual, es decir, poner texto a melodías previamente compuestas, lo cual aumenta nuestro asombro frente a los resultados). El producto final es la "Cantata Criolla", para coro, dos solistas, y un conjunto instrumental (guitarra, quena y bombo) al que sólo le falta el charango —poco accesible en esa época— para constituir la formación folklórica clásica del norte argentino.

La amplia difusión de esta obra, en un momento en que todo el folklore argentino recibía especial atención, contribuyó a afianzar la aceptación de la música folklórica entre los metodistas argentinos. La "Baguala de la Muerte" —adaptada luego para el canto comunitario— es seguramente una de las composiciones más logradas de ambos autores.

BAGUALA DE LA MUERTE

re sol
1. To - do a-ca-bó en u - na tum-ba,

DO 7 FA SIb
to- do a-ca-bó en u-na cruz; to-dos los

SIb sol

sue- ños for - ja - dos en a - ños de

SIb LA 7

lu- cha, de a - som- bro y do - lor.

re sol

Na - die res-pon-de a es-ta an - gus-tia

DO 7 do

¿Ha en-mu-de - ci - do has-ta Dios?

RE 7 sol

Se ha pues-to el sol en el mun- do, Se-

mi 7° SIb 7 LA 7 re

ñor, y mu - rió la es-pe - ran - za.

1. Todo acabó en una tumba, todo acabó en una cruz; todos los sueños forjados en años de lucha, de asombro y dolor. Nadie responde a esta angustia ¿Ha enmudecido hasta Dios? Se ha puesto el sol en el mundo, Señor, y murió la esperanza.

2. "¿Por qué me has abandonado?" dijo, muriendo, Jesús; y así clamamos nosotros, cercados de sombras, en la soledad. Se hace pesada la vida cuan-

do no vemos su fin; y hoy se ha tragado la tierra la luz que alumbraba el camino.

3. Todo acabó en una tumba; nadie pregunte por qué. Mudos la tierra y el cielo contemplan la muerte de un soplo de fe. Nadie nos busque consuelo, nadie nos dé explicación; en esa tumba la vida acabó, sólo reina la muerte.

4. Crece el clamor de los hombres viendo morir a Jesús; pero a la noche de sombras sucede una aurora radiante de luz. Porque El murió por nosotros, y por su resurrección en nuestros propios calvarios Señor, brilla hoy la esperanza.

Letra: Federico J. Pagura (Argentina)
Música: Homero Perera (Argentina)
Del CA vol. 1 y 2 N° 38

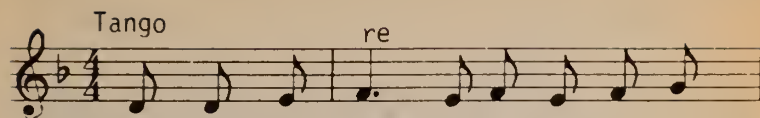
Tarea más riesgosa emprendieron Pagura y Perera al encarar una forma mucho más difícil de conciliar con la expresión cristiana: el tango argentino, Las discusiones acerca de la incompatibilidad de caracteres entre el tanto y la fe eran abundantes. Algunas de las características más salientes de esta forma musical, mencionadas en su contra, eran su origen bastardo, su pesimismo crónico, su carácter individualista.

Motivado por estos argumentos a demostrar su posición contraria, Pagura escribe en 1963 el tango "Solitario", que Perera, precisamente un músico de sólida formación tanguera, musicaliza. Pasada la sorpresa inicial, la obra es aceptada, aunque no se integra al canto comunitario.

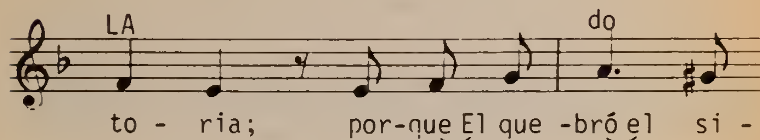
Recién en 1977 en el acto de clausura del año lectivo del ISEDET, Pagura y Perera vuelven a hacer la experiencia con el estreno de "Tenemos Esperanza", que, ahora sí, logra alcanzar la categoría de canción congregacional, de características tan imponderables, y se consagra como el primer fruto de un proceso que llega a su maduración.

Tal vez la explicación de su rápida aceptación, actualmente ya a nivel continental, se encuentra, ante todo, en el perdurable aprecio por el tango en la Argentina y en la mayoría de los países latinoamericanos, y luego en el aporte de sus cualidades de vigor viril y realismo descarnado, ingredientes necesarios de una fe que se levante a cantar en el día de hoy en nuestra América sangrante.
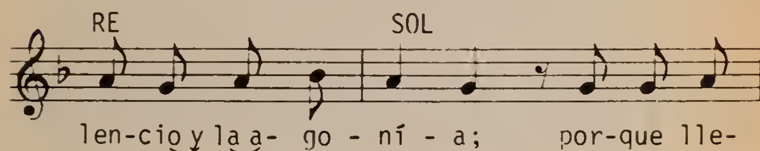
TENEMOS ESPERANZA



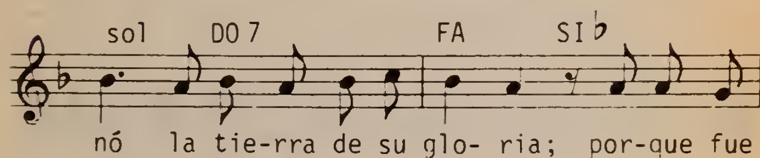
1. Por-que El en -tró en el mun-do y en la his -



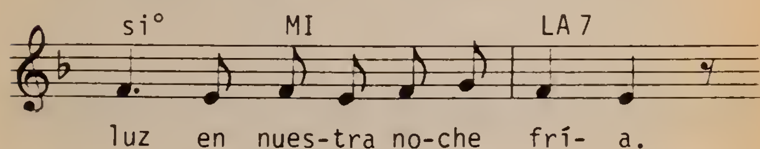
to - ria; por-que El que -bró el si -



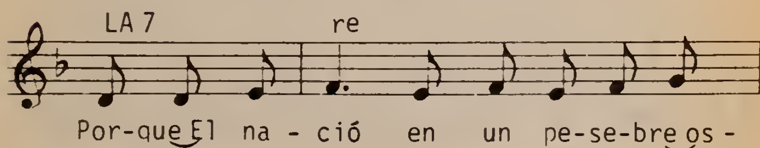
len-cio y la a- go - ní - a; por-que lle-



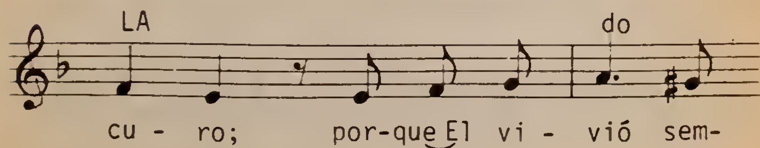
nó la tie-rra de su glo- ria; por-que fue



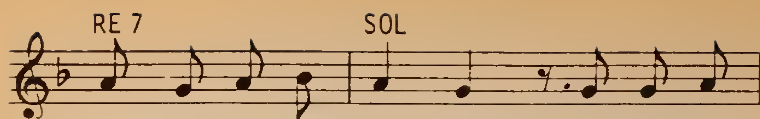
luz en nues-tra no-che frí- a.



Por-que El na - ció en un pe-se-bre os -



cu - ro; por-que El vi - vió sem-



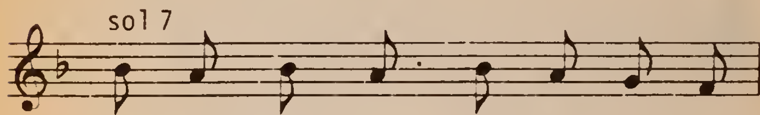
bran-do a-mor y vi - da; por- que par-
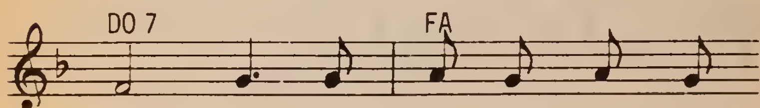


tió los co-ra-zo-nes du- ros y le-van-



tó las al- mas a - ba - ti - das. Por



e -so es que hoy te - ne - mos es - pe-
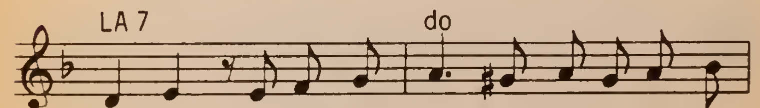


ran - za; por e - so es que hoy lu -



cha- mos con por - fí - a; por



e - so es que hoy mi - ra - mos con con-



fian-za, el por-ve - nir, en es-ta tie-rra

RE 7 sol 7

mí - a. Por e - so es que hoy te -

sol 7 DO 7

ne- mos es - pe - ran - za; por

FA

e - so es que hoy lu - cha- mos con por-

SI♭ MI 7

fí - a; por e - so es que hoy mi -

MI7 LA 7 SI♭ 7

ra-mos con con- fian-za, el por-ve -nir.

1. Porque El entró en el mundo y en la historia; porque El quebró el silencio y la agonía; porque llenó la tierra de su gloria; porque fue luz en nuestra noche fría.

Porque El nació en un pesebre oscuro; porque vivió sembrando amor y vida; porque partió los corazones duros y levantó las almas abatidas.

Estr.: Por eso es que hoy tenemos esperanza; por eso es que hoy luchamos con porfía; por eso es que hoy miramos con confianza el porvenir, en esta tierra mía.

Por eso es que hoy tenemos esperanza; por eso es que hoy luchamos con porfía; por eso es que hoy miramos con confianza el porvenir.

2. Porque atacó a ambiciosos mercaderes y denunció maldad e hipocresía; porque exaltó a los niños, las mujeres, y rechazó a los que de orgullo ardían.

Porque El cargó la cruz de nuestras penas y saboreó la hiel de nuestros males; porque aceptó sufrir nuestra condena y así morir por todos los mortales.

Estr.: Por eso es que hoy tenemos esperanza ...

3. Porque una aurora vió su gran victoria sobre la muerte, el miedo, las mentiras; Ya nada puede detener su historia, ni de su Reino eterno la venida.

Estr.: Por eso es que hoy tenemos esperanza ...

Letra: Federico J. Pagura (Argentina)
Música: Homero R. Perera (Uruguay-Argentina)
Del CA vol. 4 N° 7

LOS AÑOS 70

La década del 70 ve florecer la nueva canción evangélica latinoamericana en distintos jardines a la vez.

En *Bolivia*, el entonces obispo de la Iglesia Metodista, Mortimer Arias, escribe poemas y anima a un auténtico músico folklórico, don Antonio Auza, a musicalizarlos. Es el comienzo del despertar, no sin sobresaltos, de las culturas aborígenes —quechua y aymara— a la expresión musical cristiana, que culminaría posteriormente con la aparición de canciones en esos idiomas, y la publicación de un himnario trilingüe.

En *Costa Rica*, Federico Pagura, desde 1969 obispo de la Iglesia Metodista, impulsa la producción de un cancionero (Hora Nueva) que incorpora, además de ritmos folklóricos, canciones de estilo "popular" —comercial— y otras tomadas de los movimientos de canto religioso popular de Europa y los Estados Unidos.

En *Brasil*, los metodistas proveen la estructura de apoyo a este movimiento. La misionera estadounidense Norah Buyers, de la Facultad Evangélica de Teología del Instituto Metodista de Enseñanza Superior, en San Pablo, nuclea a un grupo de poetas y músicos, algunos de los cuales habrían de destacarse por la importancia de su producción. Nos referi-

mos a Décio Laurentti, episcopal, Simei de Barros Monteiro, bautista, y, especialmente, Jaci Maraschin, también episcopal. Los dos últimos, miembros del Instituto Metodista en ese momento. Por su parte, Norah Buyers, con el seudónimo Luiza Cruz, hace también un aporte significativo como compositora. El fruto de esta etapa ve la luz en 1974, con la publicación del cancionero "Nova Cançao" bajo los auspicios de la Iglesia Metodista.

LA NUEVA CANCION

MI RE
1. Can- to un nue-vo can -to en el
Ha- blo en la nue-va len - gua del

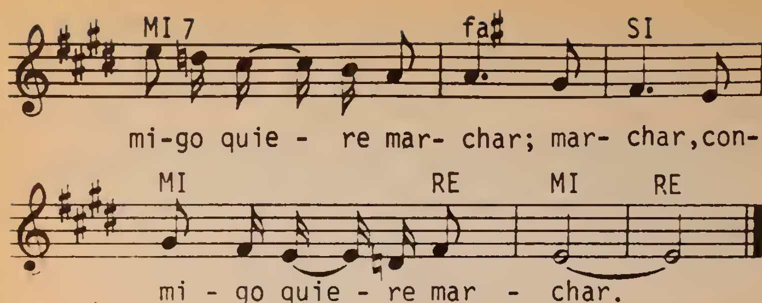
MI RE
mun- do, del hom- bre que a - ma y es -
pue- blo pa - la - bras que tie-nen

MI SI
pe- ra Se-ñor, por ver tu re -cons-truc-
gus-to Se-ñor, pa -la -bras del co -ra -

1 MI RE 2 MI SI
ción.
-zón. Que Cris-to vi- no y mu -

MI SI MI
rió, no so- la-men - te vi - vió; a -

MI 7 LA
quí se vi - no a que - dar, con



1. Canto un nuevo canto en el mundo, del hombre que ama y espera, Señor, por ver tu reconstrucción.
Hablo en la nueva lengua del pueblo palabras que tienen gusto, Señor, palabras del corazón.

Estr.: Que Cristo vino y murió, no solamente vivió; aquí se vino a quedar, conmigo quiere marchar; marchar, conmigo quiere marchar.

2. Vivo una vida que es diferente, que quiere ver a mi gente, Señor, amarte y ser como tú.
Quiero cambiar la cara del mundo, y darle amor más profundo, Señor, del que se acostumbra a dar.

Letra y música: Simei de Monteiro (Brasil)
Del CA vol. 1 y 2 N° 47

Es interesante acotar que, a pesar de la aceptación de "Nova Cançao", ocho años después (1982) al aparecer un nuevo cancionero de Simei de Monteiro y Jaci Maraschin, el prologuista, otro destacado músico metodista, Humberto Cantoni, con más de diez años de experiencia en este tipo de música, debe apelar al argumento de la importancia geográfica y política del Brasil, y a la antigüedad de las Iglesias evangélicas en él para defender el derecho de los autores a expresarse con lenguaje propio, aclarando, por lo demás, que se trata de algo "experimental", "no definitivo", sólo "documento para estudio". Evidentemente, el peso de una tradición musical "sacralizada" como exclusiva para el culto evangélico es aún mucho mayor del que percibimos.

En *Chile*, auspiciado por la Iglesia Metodista, realizamos en 1973, el primer taller de *composición grupal*, una activi-

dad que vendría a sumarse al panorama de creatividad que bullía por todas partes en ese momento, y que después alcanzaría su desarrollo mayor en los campamentos de jóvenes metodistas de la Argentina, que la han incorporado prácticamente como un elemento estable de sus programas.

Desde un punto de vista personal, aquel memorable taller de "El Vergel", marca el momento en que abandonamos, por poco conducente, la actitud académica, empeñada en capacitar a la Iglesia para cantar lo que nosotros estimábamos mejor, y emprendimos el difícil y fascinante camino en busca de la nueva canción surgida desde dentro mismo de la Iglesia. Nos esforzamos desde entonces por diseñar técnicas sencillas que faciliten la expresión poético-musical, para sacar a luz lo que *ya está dentro* de la gente, en lugar de imponerle moldes externos, por excelentes que éstos sean.

Es interesante que en *Puerto Rico*, a pesar de la fuerte presión cultural colonizadora de los Estados Unidos, surgiera ya en los años 30 una himnodia propia, con ciertas características originales, resultado de un recordado *avivamiento espiritual* en la isla. En la década del 70, por otra parte, impulsada especialmente por la Iglesia Católica Romana, nace la música litúrgica folklórica, de valores muy destacados. Tocaría a Luis Olivieri, del Seminario Evangélico, eficaz propulsor de numerosas iniciativas musicales en su país. reunir ambas expresiones en una valiosa colección editada en 1980.

EL "CANCIONERO ABIERTO"

Tantos cabos sueltos, muchos de ellos diferentes entre sí, pero todos tendientes a reforzar la renovación de la vida cúltica de la Iglesia, en algún momento habrían de unirse. Con la naturalidad de los procesos que tienen sobrada justificación surge en 1974 el Cancionero Abierto, con sede, como era de esperar, en la Escuela de Música del, ahora, ISEDET.

Tal vez la mejor forma de describir este proyecto, que ya ha entrado en su quinto fascículo, sea transcribir parte del prólogo a la primera edición:

Después de citar el prefacio a "Cántico Nuevo" en el que se lamenta la falta de himnos originales, agrega luego:

> Aquí está la respuesta... Distinta quizá a la que imaginamos entonces, como distintas son hoy muchas cosas a lo que eran hace doce años.
> Qué es lo distinto; ***El estilo de las composiciones,*** emparentadas con la música folklórica latinoamericana, o con formas de la música "popular" internacional. ***El origen de las canciones,*** surgidas de situaciones concretas, como respuesta, en la mayoría

de los casos, a necesidades prácticas inmediatas. ***El carácter del cancionero,*** que, sin tener pretensiones de colección exhaustiva y definitiva, se limita simplemente a recoger canciones (a veces fijando por primera vez en el papel composiciones transmitidas oralmente) para llevarlas desde sus lugares de origen, donde ya han sido cantadas, a otros donde todavía no se las conoce. De ahí el nombre del Cancionero Abierto, dispuesto a recibir las expresiones musicales de los cristianos contemporáneos, especialmente los latinoamericanos, y a realizar entre ellos una tarea de intercomunicación.

Y, finalmente, en cuanto a las perspectivas futuras del trabajo, un párrafo, del prólogo al fascículo No. 2, deja aclaradas las bases de lo que entendemos es *ya* la base de nuestra himnodia evangélica:

> Creemos firmemente que en la creación de nuestro canto comunitario debemos participar efectivamente todos o no será nuestro canto comunitario. Hay muchos niveles de participación abiertos a nuestra creatividad; algunos ya descubiertos y otros por descubrir. En la aventura latinoamericana de definirnos como humanos, en la lucha por manifestarnos como pueblo en fidelidad a nuestro Señor, encontraremos las herramientas de trabajo que necesitamos.

¿Conservar el Metodismo? — En busca de un genuino ecumenismo

José Míguez Bonino

La mera enunciación del nombre "metodismo" plantea en América Latina una serie de difíciles preguntas: ¿qué significa para un grupo de latinoamericanos vincular su identidad con un momento del desarrollo religioso de Gran Bretaña (y eventualmente de los Estados Unidos)? ¿Cómo concebir la misión de tal grupo religioso en un momento en que la fe cristiana —mayoritariamente entroncada en América Latina en el Catolicismo Romano— busca en nuestros países hallar una praxis y una articulación específicamente vinculadas a su contexto? Si hay un testimonio 'evangélico' (en el sentido de relación a la Reforma en una acepción amplia del término) ¿qué ha de contribuir a la búsqueda que señalamos? ¿qué sentido tiene retomar una línea parcial como la del metodismo? Colocado en otros términos: ¿qué significa 'en la periferia del mundo' ser parte de una comunidad religiosa cuyos centros, origen y mayorías pertenecen al 'centro'? ¿Cómo entenderse como metodista a la luz de Medellín y Puebla? ¿Que sentido tiene una 'identidad metodista' en el momento en que se constituye el CLAI?

Por otra parte, no hay duda que en el mundo ecuménico nordatlántico vuelven a cobrar impulso los movimientos confesionales (o 'comuniones cristianas mundiales' —*World Christian comunions*—, como se estila hoy llamarlas). Por una diversidad de razones que no entraremos ahora a analizar, se consolidan las estructuras confesionales y se hacen esfuerzos por vincular a ellas las 'iglesias de ultramar', como solía llamárselas. ¿Se trata de una oportunidad o de una tentación? ¿Cómo responder a ese movimiento y a ese llamado? ¿Cuál es la matriz de nuestra conciencia cristiana de metodistas latinoamericanos? ¿la búsqueda cristiana

latinoamericana? ¿el protestantismo latinoamericano? ¿el metodismo mundial? ¿O cómo se relacionan entre sí estas diversas instancias? Nuestra presentación de hoy no pretende dar una respuesta a estas preguntas. Siguiendo la línea que nos hemos trazado en estas charlas, procuraremos acercarnos al tema desde la historia del metodismo inicial para plantear luego la interpretación de esa experiencia y concluir con algunas breves observaciones con respecto a América Latina.

I. NUESTRA HERENCIA ECUMENICA

Juan Wesley y Jorge Whitefield utilizaron prácticamente la misma frase para defender su derecho a predicar sus distintas formas de metodismo fuera de los límites prescriptos por la ley canónica de la Iglesia de Inglaterra: "Considero al mundo como mi parroquia".[1] Podemos dejar de lado la pregunta acerca de quién cita a quién (ninguno de los dos da crédito al otro por la frase). Podría decirse también que el tipo de conciencia de su 'jurisdicción mundial' sugerido por la expresión, sugiere un tanto la actitud de 'francotirador' más propia de una expresión sectaria que de una familia eclesiástica de buenos modales. Lo que importa, sin embargo, es otra cosa: para el metodismo primitivo el *mundo* no es primariamente el lugar donde se mueven organizaciones sino *el lugar de la misión*, el escenario sobre el cual la Iglesia cumple el mandato de anunciar el Evangelio y llamar a los hombres y las mujeres a la conversión. El metodismo no puede olvidar (en relación consigo mismo como 'estructura' o 'movimiento' mundial) cuál es la cuna de cualquier *conciencia del mundo* que pueda adquirir.

Debemos recordar que, si bien Wesley rechazó la limitación que le imponía la ley canónica, de ninguna manera rechazó a la Iglesia de Inglaterra. Se dio cuenta, sin embargo, que el despertar metodista precipitaría una respuesta de su iglesia. Luego de negar toda intención de separarse de ella comenta: "Creemos, sin embargo, que serán (los metodistas) expulsados, o que leudarán toda la Iglesia" (Works, 8, p. 281). En cierta medida, ocurrieron ambas cosas: el despertar metodista realmente leudó, de distintas maneras y en diversa medida, casi todas las iglesias existentes en Gran Bretaña e incluso más allá —las iglesias metodistas actuales son sólo unos pocos de los 'panes' resultantes de ese proceso. Pero algunos fueron también 'expulsados'. Aparte de estos

1. John Wesley, "Letters", I/285, Marzo 20/1739, cf. *Journal*, Junio 11, 1739. George Whitefield. "Letters", Nov. 10, 1739.

resultados históricos, lo que se expresa aquí tiene que ver con la vocación ecuménica del metodismo. Por su mismo origen, si bien entendemos, la Iglesia Metodista no puede considerarse aislada, ni perfecta en sí misma,ni desvinculada de las demás. La función original del metodismo no pudo realizarse plenamente en los términos en que Wesley la concibiera. Hoy ha cristalizado en una serie de iglesias metodistas. Pero esa misma historia ilustra y dramatiza la ironía y el absurdo de la división de la Iglesia. Por su mismo origen, la Iglesia Metodista está llamada a la superación de su separación, a la unidad, no meramente 'espiritual' sino de comunión, de comunidad, de unidad de misión y de solidaridad total —tal como su propia eclesiología lo reclama. Un 'confesionalismo' metodista parecería ser la negación más flagrante de la naturaleza del movimiento original de Wesley— la levadura en la masa. Si las iglesias metodistas quieren ser consecuentes consigo mismas, no podrían vivir de otra manera que buscando constantemente su integración en la Iglesia universal.

En esta búsqueda de catolicidad, Wesley nos señala algunas direcciones. La unidad es, para él, básicamente misionera: "Yo deseo hacer una liga ofensiva y defensiva con todo soldado de Jesucristo. No sólo tenemos una fe, una esperanza y un Señor, sino que estamos directamente comprometidos en un mismo combate". En materia de doctrina, recordamos la distinción de Wesley: unidad en aquella doctrina que forma el núcleo de la proclamación misionera de la Iglesia, libertad en lo que hace a la edificación de la Iglesia. La distinción no es totalmente adecuada: primeramente porque proclamación y edificación no pueden distinguirse tan fácilmente y luego porque la edificación ha de ser. tanto como la proclamación, realizada en la verdad y ello obliga a la misma fidelidad doctrinal en ambas. Wesley no se desentiende, sin embargo, como a veces se ha sostenido, de la pureza doctrinal. Lo atestiguan los enconados conflictos doctrinales en los que se enzarzó en diversas ocasiones. Pero el tajante rechazo de una posición doctrinal —con respecto a la predestinación, por ejemplo— no debía ser, según él, óbice a la comunión, no solamente en la Iglesia sino incluso en sus propias sociedades metodistas. Wesley no es suficientemente claro con respecto a los criterios últimos de esa tolerancia. Pero su conciencia del carácter 'penúltimo' de la doctrina constituye un elemento de importancia en las discusiones ecuménicas actuales.

Esta relativización de la doctrina responde igualmente en Wesley a la relación indisoluble que él establece en-

tre comunión en la Palabra y comunión en el amor. Las evidencias del carácter cristiano de una persona abarcan siempre para Wesley tres campos: la experiencia conciente (la fe 'viva'), la doctrina y la vida cristiana (la práctica activa del amor). Es cierto que la segunda queda un poco relegada con respecto a la primera y tercera. Pero esto señala precisamente un campo muy importante a la reflexión ecuménica: la comunión en la fe es comunión en la praxis del amor.

II. LAS CONDICIONES ECUMENICAS

Para tratar de re-interpretar nuestra herencia ecuménica se hace necesario trazar ciertas coordenadas en relación con el espacio teológico, eclesiástico y secular en que se plantea el tema ecuménico. Teológicamente, se hace necesario reflexionar sobre el tema de unidad, tanto en su sentido local como universal. Ni una ni otra debe entenderse como la preservación o imposición de una 'totalidad' dada de doctrina, jurisdicción u orden eclesiástico. La unidad se refiere, más bien, a esa cualidad de la actividad de Cristo en la Iglesia que la impulsa hacia todos y hacia el todo, al movimiento pluridimensional *del* Espíritu del Uno en quien todos somos llamados a la novedad de vida *hacia* el todo para el cual fue enviado. Este movimiento tiene lugar en la arena de la historia humana y por consiguiente halla expresión en las condiciones siempre variables y concretas de la existencia histórica. La unidad se refiere, por otra parte, a la búsqueda de integridad y pleno desarrollo de su vida por parte de la iglesia en cada situación local así como en toda la *oikou-mene*— toda la tierra habitada. Tanto la 'encarnación' local como la preocupación universal, la comunión como la universalidad deben esforzarse por cobrar visibilidad.

Una Iglesia que toma seriamente la unidad —que quiere ser verdaderamente 'católica'— se esforzará para que su pensamiento teológico, su respuesta litúrgica, sus formas institucionales, su testimonio y su praxis en el mundo reflejen la novedad que el Espíritu crea y descubre en cada nueva situación a la vez que lleven las marcas identificables del Cristo uno. Es decir, una iglesia que aspira a ser verdaderamente católica estará caracterizada por la disposición de seguir a Cristo en su ministerio de paz y justicia en medio de todos los conflictos y antagonismos de la historia, arriesgando las presiones y tensiones que tal ministerio despierta en la vida de la Iglesia, a la vez que vive la ternura pastoral que vigila la comunión de todos los miembros del cuerpo.

Cuando miramos el ámbito eclesiástico, la propia palabra 'metodismo' nos recordará que la historia del cristianismo ha marchado, al menos durante los últimos cuatro siglos, sobre los carriles del confesionalismo. La auto-comprensión de tales *familias confesionales* constituye un problema muy complejo. Por una parte, varía, no sólo de una a otra de esas familias sino también dentro de la historia de cada una de ellas. Por otra parte, nuestra situación presente nos conduce a una gran perplejidad: teológicamente, la existencia confesional separada se justificaría solamente por la afirmación de que nuestra confesión particular incorpora de una manera única la comprensión correcta del evangelio y la plenitud de la iglesia. Pero en la realidad, la mayor parte de las iglesias (incluyendo en cierta medida a la propia Iglesia Católica Romana) vacilan mucho en expresar sin calificaciones tal pretensión. En tal situación parecería que desembocamos inevitablemente en una teoría de complementariedad que es sumamente cuestionable, tanto teológica como prácticamente. Según tal posición, cada una de las confesiones existentes sería una 'parte' o una 'rama' de la Iglesia Universal que se hallaría —y por consiguiente que podría visibilizarse— en la suma total de las familias confesionales. Tal punto de vista difícilmente pueda justificarse en términos del concepto de 'iglesia' en el Nuevo Testamento (para el cual las 'iglesias' no son partes o secciones sino representación y corporización plena de la Iglesia). Y es teológicamente inaceptable porque desplaza la unidad y catolicidad de la Iglesia y de hecho su misma existencia visible como Iglesia —hacia el ámbito de una abstracción (una adición conceptual de las iglesias existentes) o el futuro (la unión esperada). Minimiza las diferencias reales y consiguientemente amenaza llevar al 'indiferentismo' que ya Pío IX vió y condenó.

Es ante esta situación que se ha hablado frecuentemente de 'el fin de la era confesional'.[2] La existencia continuada de estructuras confesionales en un momento en que no estamos seguros de su justificación, crea una intranquilidad y mala conciencia que a veces se expresan en agresividad y auto-afirmación y otras en una vacilación e inoperatividad. El problema es particularmente agudo para el metodismo, que nunca ha tenido una identidad confesional doctrinal bien definida y que ha afirmado casi abiertamen-

2. La expresión fue utilizada por el teólogo luterano alemán Wolfgang Trillhaas en un Congreso Luterano Latinoamericano en Lima (1965). Cf. *Ekklesia* (Vol. X, 22-23; marzo/agosto 1966).

te la idea de complementariedad.[3] Nuestra historia protestante manifiesta, además, otra ambigüedad. Las familias confesionales han provisto; en verdad, la medida de universalidad que las iglesias han podido realizar en términos de continuidad histórica y geográfica. Han sido los instrumentos de trasmisión de la tradición doctrinal, ministerial y litúrgica. Han obedecido la vocación misionera y han extendido la familia de Dios hasta los extremos de la tierra. Han ofrecido una familia universal que ha abierto el horizonte de los grupos locales y les ha dado una fraternidad más amplia. Por otra parte, la honestidad nos obliga a admitir que la 'universalidad' de las familias confesionales está impregnada de artificialidad, alienación cultural, sectarismo, dominación y rigidez que han impedido o restringido la manifestación de la 'catolicidad local' y han forzado a las iglesias a una existencia separada, estrecha y raquítica.[4]

En el plano secular, finalmente, apenas es necesario señalar que la unidad y catolicidad de las iglesias halla siempre expresión en las condiciones de configuraciones particulares de factores sociales, políticos, económicos y culturales. En nuestro caso, vale la pena volver a recordar cómo afectaron esas condiciones el origen y la expansión del metodismo. La impronta de la Revolución Industrial es claramente visible en los valores, normas y *ethos* del metodismo temprano, como se advierte en su cristalización en las Reglas Generales. Igualmente, la expansión del metodismo, en la estela de la expansión colonial y económica británica y norteamericana, fue naturalmente moldeada por los patrones geográficos e influenciada por el conjunto de ideas y modelos que acompañaron a esos procesos históricos. Esa es la matriz del mapa eclesiástico moderno.[5] Podríamos resumir

3. La introducción histórica a la *Discipline of the Methodist Church*, por ejemplo, habla de esa Iglesia como "*a part* of the Church of our Lord" (subrayado nuestro).

4. Cuando los luteranos argentinos se dividen en "Missouri" y "unidos", y los metodistas brasileños en "independientes" y "episcopales", o los bautistas en "del sur" y "del norte" (de USA) en nuestros países, cuando la "conexionalidad" fuerza una disciplina totalmente ajena a las tradiciones culturales de los pueblos de Asia, Africa o América Latina, cuando una Junta de USA concibe y escribe literatura que (traducida en diferentes idiomas) se supone que arraigará y nutrirá en la fe y la devoción a niños y jóvenes de Kenia, Ceilán, Alemania y Venezuela —cuando todo esto ocurre— es evidente que no podemos hablar de universalidad sino de la dominación universal de un patrón cultural nacional, lingüístico (norteamericano o europeo).

5. Hemos señalado antes la importancia del desarrollo misionero en la historia del metodismo. No fue solamente una relación indirecta y

diciendo que el 'metodismo mundial' es una realización particular de cristianismo plasmada en el patrón confesional protestante por las fuerzas del despertar evangélico y por la expansión misionera del siglo diecinueve, que a su vez fueron fuertemente condicionados por la revolución industrial y la expansión colonial e imperialista de Gran Bretaña y los Estados Unidos de Norteamérica.

III. LA PROBLEMATICA

Debemos profundizar un poco la problemática del metodismo, a base de las dimensiones teológicas, eclesiásticas y secular que hemos esbozado en las paginas anteriores. Nuestro problema es el de una iglesia confesional en una época ecuménica. Pero no pienso aquí sólo —o principalmente— en el ecumenismo clásico de acercamiento o unión de iglesias, sino en el hecho de que las corrientes de teología, piedad y actitudes éticas se mueven independientemente de las plataformas confesionales. Menos abstractamente: los creyentes se unen a través de las fronteras confesionales y se enfrentan dentro de las mismas. La educación teológica, por otra parte, ya no puede concebirse sino con instituciones y cuerpos docentes y estudiantiles multiconfesionales (¡aún en las instituciones confesionales !). Nace un 'ecumenismo secular' cuyo eje no son las relaciones de las iglesias tradicionales sino la participación común en las tareas de construcción de la ciudad humana. Esto no significa necesariamente que nos movemos a una época de creciente consenso y unificación sino más bien que las líneas de división y de tensión que despliegan la diversidad y pluriformidad de la comprensión cristiana de la fe —y que a la vez manifiestan el misterio del pecado en la iglesia— no guardan relación con las líneas confesionales. Nuestro problema es cómo relacionar la pluralidad de la fe cristiana y cómo ejercer el discernimiento de la fe que los patrones del mundo nordatlántico de los siglos XVI-XVIII cristalizaron en las familias confesio-

circunstancial entre expansión colonial y misión. el metodismo, por sus líderes, tomó conciencia de esa relación —perdiendo a su vez mucho de la visión crítica que Wesley mismo había visto. algunas de las manifestaciones de esa expansión (trata de esclavos. políticas coloniales en la India, etc). Así Watson se felicita que la providencia haya permitido que ambos movimientos --metodismo y expansión colonial-- nacieran contemporáneamente, de modo que pudieran exportarse "no sólo nuestras *mercancías*, sino también nuestros *misioneros;* no solamente nuestros *farods* (balas) sino también nuestras *Biblias* (citado por Semmel, *Op. cit.*, p. 162). Con respecto a la expansión americana, el tema ha sido ampliamente documentado.

nales con la nueva diversidad y disyuntivas de nuestra época. Tal cosa no puede ser una simple reorganización de viejos énfasis e interpretaciones en configuraciones nuevas sino la emergencia de formas realmente nuevas que el Espíritu crea y despierta.

Hemos señalado el resurgimiento de tendencias 'confesionales' que se nos presentan ahora como la 'nueva etapa del ecumenismo'. ¿Cómo responderemos a esta invitación como metodistas de América Latina (por ende, del llamado Tercer Mundo)? Bien sabemos que hablar de historia universal en esta segunda mitad del siglo veinte es hablar de un mundo crecientemente unificado y crecientemente dividido. La tecnología que ha interrelacionado, comunicado y unificado todas las áreas del mundo y la vida humana ha incrementado el desequilibrio del poder político, económico y militar entre el llamado 'mundo desarrollado' y el 'tercer mundo'. ¿Qué significa, en tales condiciones, invitarnos a centrar nuestras relaciones en estructuras de unidad mundial (organismos confesionales) edificados sobre la base de un centro en Europa Occidental o los Estados Unidos (Nueva York, Ginebra, Londres, Roma) y que reproducen modelos y patrones de otras organizaciones internacionales seculares? ¿Es perverso o exagerado pensar que el nuevo énfasis en las familias confesionales, nacido e impulsado desde el mundo nordatlántico (y presionado sobre las iglesias del Tercer Mundo a menudo con gran despliegue de propaganda y recursos) representa el esfuerzo de las iglesias de ese mundo (por cierto muchas veces inconsciente y bien intencionado) de retomar un poder y una iniciativa que han debido compartir en gran medida en los organismos interdenominacionales, donde la presencia del Tercer Mundo se hace sentir solidariamente? ¿Qué podrá representar en cada familia confesional, constituida masivamente por las iglesias de los países de origen de la confesión, la problemática de pequeñas iglesias 'periféricas'?

El tema es sumamente grave y debemos advertir su profundidad cuando se habla fácilmente de 'iglesia mundial', de 'superar las distancias culturales, geográficas, idiomáticas' y unirnos en una tradición 'común'. Como si esa posibilidad fuera simplemente consecuencia del carácter supuestamente 'supranacional' de tales iglesias. Cuando las iglesias en Zimbabwe y Nicaragua, por ejemplo, eran invitadas, en nombre de la solidaridad cristiana con las de Gran Bretaña o los Estados Unidos, a divorciarse de la lucha de sus países contra la esclavitud segregacionista o imperialista impuesta o sostenida por aquellos países, cuando se les pide que se

sustraigan a la tensión y la pasión que sólo pueden sostener en esa lucha, cuando se les sugiere que la participación en tales movimientos viene a ser una 'ingratitud' y hasta 'herejía' —entonces la 'unidad' invocada no es otra cosa que alienación. La gente de esas iglesias puede muy bien afirmar (muy sinceramente) que 'superan' el estrecho nacionalismo de sus compatriotas, los cristianos de los países poderosos pueden jactarse de una 'comunión' por 'encima' de las tensiones— y ambos se engañarán a sí mismos y a los otros y los demonios de la superioridad, la complacencia, el resentimiento y la amargura preparán su cosecha de destrucción bajo la cubierta de una falsa paz. La verdadera reconciliación no se alcanza ignorando las tensiones y los conflictos que destruyen la vida y la dignidad humana sino resolviéndolos en el ámbito de la realidad y no de la ilusión. Y eso significa participación en la lucha. Sólo iglesias que se sienten enteramente responsables ante el Señor por sus respectivos pueblos, en la justicia y la paz del Reino pueden contribuir a una verdadera reconciliación a nivel internacional. Creo que es a la luz de estas consideraciones que debemos considerar nuestra participación en los movimientos confesionales.

Más específicamente, tenemos que preguntarnos qué es el metodismo en términos confesionales. He sugerido ya que el metodismo tiene una conciencia confesional débil en términos doctrinales. Wesley parece haber estado en lo cierto al afirmar: "no sostenemos una doctrina particular". ¿Dónde descansa, pues, nuestro 'genio' confesional? Durante los últimos años se escuchan voces que sostienen que podemos compensar nuestra falta de distintividad doctrinal subrayando nuestra organización aparentemente eficiente. Para algunos es el sistema coneccional de conferencias, para otros el episcopado con su poder de nombramiento, para otros el ministerio itinerante. El metodismo puede no tener un profundo legado teológico pero es un movimiento estrechamente vinculado y eficiente. Si allí residiera nuestra singularidad, deberíamos confesarnos particularmente mal equipados para enfrentar la situación que he procurado describir. Significaría que el metodismo está atado a un modelo estructural derivado de (o concomitante con) los patrones organizacionales de la gran industria y las corporaciones —ejemplos típicos de estructuras de dominación. Cualesquiera hayan sido los méritos que este sistema pueda haber tenido en el desarrollo de las iglesias metodistas, me parece que la unificación desde la cúspide, la cadena de mando y el principio de heteronomía que permean esas estructuras las

descalifican para una familia eclesiástica mundial en nuestro tiempo.

Eso no significa una descalificación de lo institucional. No hay dudas que la habilidad de institucionalizar su preocupación misionera eficientemente es un hecho básico del despertar metodista que tiene vigencia permanente. Pero creo que el fundamentalismo institucional que insiste en la organización como nuestra herencia distintiva, comete una grave falacia, a saber, confundir una forma particular de expresión con la profunda intuición que se expresó en ella. El corazón de la eclesiología de Wesley —creo— es su vinculación del énfasis en la *koinonía* de los creyentes y el énfasis en el carácter misionero de su vocación. Wesley articuló esta concepción, no tanto en un sistema doctrinal como en términos de una serie de estructuras (de las que ya hemos hablado) que dieron expresión visible a su visión eclesiológica. Me parece que sólo una lealtad torpe y mal ubicada insistirá en que estas estructuras particulares son el sacramento *sine qua non* e infalible del espíritu metodista. Por el contrario, nuestra tarea es hallar en nuestra situación particular, en vista de nuestras necesidades y posibilidades, las estructuras que mejor expresen e implementen para nuestra época la síntesis de impulso misional y dimensión comunitaria de la fe. La herencia que nos legó el genio organizacional de Wesley no es la forma particular de visiblidad que él construyó sino *el impulso hacia la visibilidad*. Si hay una herencia metodista —concebida como contribución a una tarea común— es la búsqueda de las formas locales y universales de visibilidad que mejor expresen, en nuestro mundo post-confesional, dividido y conflictivo —el llamado *misional y comunitario* del pueblo de Dios.

IV. TEMAS PARA PROSEGUIR

Si lo que he intentado presentar tiene sentido, nuestra misión no es 'preservar' sino 'repartir' nuestra herencia metodista. Por consiguiente, hemos de ver nuestros esfuerzos como los de un albacea o ejecutor, con su doble tarea: repartir la herencia, de modo que al final del proceso se haga él mismo innecesario como albacea y asegurarse que los legítimos herederos entren en posesión plena de lo que les corresponde. Ambos aspectos de la tarea deben ser igualmente subrayados. El metodismo de hoy se haría gravemente culpable si se guardara para sí lo que le ha sido dado o si lo derrochara irresponsablemente o lo dejara perder. Creo que esta figura (que, por supuesto, tiene las limitaciones

de toda metáfora) puede ayudarnos a ver varios temas concretos en nuestra situación de metodistas latinoamericanos. Temas que sólo enuncio, como posibles tareas a considerar.

En primer lugar, ¿qué clase de cuerpos confesionales necesitamos? Pienso particularmente en CIEMAL y las comisiones o grupos de trabajo en torno al mismo. Creo que no hay lugar para organizaciones confesionales *permanentes* porque el servicio que las denominaciones ofrecieron en la preservación de la fe y la expansión de la misión encuentra hoy adecuados canales transconfesionales o ecuménicos. Pero debemos asegurarnos que la tradición, el valor y la experiencia que el Espíritu de Dios ha creado en las denominaciones sea preservado en las nuevas estructuras. Pero no basta decir que las estructuras denominacionales (en este caso latinoamericanas) que creamos no son permanentes mientras que las construímos de tal manera que —con o sin conciencia de ello— les damos un carácter que las condena a la auto-perpetuación. Lo que hoy sabemos de las características de auto-conservación de las burocracias, la inercia de las formas institucionales y el expansionismo ínsito en los presupuestos debería llevarnos a tomar las medidas necesarias para asegurarnos contra esos riesgos. La precariedad no debe ser meramente declamada sino visible en las estructuras mismas y en su funcionamiento. La agencia que opera como 'albacea' debe ser establecida de acuerdo a su función: los mecanismos y el impulso a la auto-liquidación deben estar presentes desde el mismo comienzo. Estos criterios deberían guiar las decisiones con respecto a programas, formas de comunicación personal.

Un segundo tema tiene que ver con la mejor forma de asegurar que la "herencia" sea distribuida, es decir que toda la comunidad cristiana latinoamericana pueda recibir lo que como metodistas tengamos que contribuir. Para ello es necesario, al menos: (a) estimular a las iglesias —a nivel nacional y local— y facilitarles que articulen y comuniquen su experiencia pastoral: la herencia a transmitir no es tanto un caudal fijo sino la recepción viva y el ejercicio diario de esa tradición (b) utilizar para esa participación de la vida y experiencia de nuestras iglesias todos los medios y canales ecuménicos existentes, realizando con ellos y por medio de ellos cuantas tareas nos sean posibles— en el nivel continental ello significa una relación constante con el CLAI y a nivel nacional o regional con diversas instancias interdenominacionales; (c) la necesaria tarea de investigación y de reflexión histórica y doctrinal debe hacerse, en la medida de lo

posible, en un contexto ecuménico (aun cuando se trate de la historia y la teología metodista); (d) cuando las circunstancias —que en nuestro continente se dan a menudo por el desparejo desarrollo de una conciencia ecuménica en distintas iglesias y regiones— nos lleva a emprender tareas o expresar posiciones que no hallan canales ecuménicos, no debemos vacilar en realizar una tarea 'pionera', pero debemos tomar todas las medidas para dejar abierta la participación de otros, con pleno derecho, como co-actores de esas tareas.

Un tercer tema muy importante para nosotros es la relación ecuménica con el Catolicismo Romano. Nuestra tradición metodista es particularmente interesante a este respecto, pues aunque Wesley juzga a veces con cierta dureza al 'Romanismo', mantiene un enorme interés en su tradición espiritual (por ej. los místicos españoles) y trata de hacer justicia, pese a las críticas que se le dirijen, a la insistencia católica en una participación activa del hombre en el encuentro salvífico. Para nosotros, sin embargo, la perspectiva de relación debe ser primeramente 'misional' más que doctrinal: es el desafío de nuestro continente subdesarrollado, de nuestros pueblos despojados, de la defensa ante el avasallamiento de derechos humanos o ante el avance de regímenes totalitarios, es el llamado de un pueblo que confiesa la fe sin encontrar muchas veces en ella la inspiración para una búsqueda activa de la justicia y la solidaridad. Esa es la matriz de nuestra relación con el Catolicismo. En relación con esto, el Catolicismo latinoamericano no se nos muestra como una totalidad uniforme y unívoca sino atravesada por las mismas tensiones e invitada por las mismas visiones que nuestras iglesias. Es en relación con esas situaciones reales —y no meramente en el nivel organizacional (aunque sin despreciar éste) que debemos anudar nuestras relaciones.[6]

Finalmente, debemos referirnos a un ecumenismo que Wesley no contempló, pero que está implícito en la idea de "liga ofensiva y defensiva con todo soldado de Jesucristo" cuando ésta es vinculada a la misión de la iglesia como "taller del Reino". En efecto, los cristianos no estamos solos o aislados en la tarea de buscar una vida humana más li-

6. Un estudio más profundo de este tema debiera ahondar la cuestión del papel del protestantismo en un continente donde la tradición histórica da al Catolicismo ciertas posibilidades y responsabilidades únicas. ¿Cómo cumplir esa misión sin limitarnos a "cabalgar" sobre la pastoral católica ni pretender "sustituir" su misión? Para evaluar adecuadamente este punto debiéramos profundizar también nuestro conocimiento y análisis de la compleja - rica y a veces contradictoria— historia y realidad del Catolicismo Latinoamericano.

bre y plena. Compartimos una humanidad común, que se concretiza en condiciones históricas particulares en proyectos y esfuerzos a nivel político, social, cultural, económico. ¿Son tales proyectos y logros puramente 'seculares' o tienen significado 'teológico' en relación con el 'propósito universal' de Dios y con la meta escatológica del Reino? En la tradición wesleyana del reconocimiento de una gracia universal, queda abierta la puerta para una comprensión de la unidad que —sin eliminar la especificidad del mensaje del evangelio— nos impulsa a participar, sin falsas ilusiones utópicas pero también sin escepticismo, en la empresa humana común de liberación que es decisiva hoy en nuestro continente. Este ecumenismo que se reúne en torno a la lucha por los derechos humanos, por los derechos de los pobres, por una vida humana digna, por la autodeterminación de los pueblos, por el derecho del pueblo a decidir sobre su destino —este ecumenismo no sustituye la reintegración de la familia de la fe, pero es tan legítimo, cristiano y necesario como aquella. Los cristianos nos sumamos sin reclamar privilegios, sin pretender cobrar por anticipado por nuestro aporte: nos sumamos tal y como somos, confiados en esa gracia que "envuelve y rodea" la vida de la humanidad y de cada hombre "desde el principio" y hasta la consumación. Como lo dice uno de sus himnos:

> Para quienes Jesús ha convocado
> para que anunciemos que su gracia es para todos,
> para que vindiquemos el valor de su pasión
> capaz de salvar diez mil mundos
>
> . . . .
>
> El prometió atraer a sí a toda la humanidad;
> sentimos su atracción desde lo alto,
> y anunciamos con él la ley de gracia
> y publicamos el DECRETO DEL AMOR
>
> . . . .
>
> Nos unimos con todos nuestros amigos
> para alabar al Dios de nuestra salvación,
> el Dios de amor eterno,
> el Dios de gracia universal. (*Works,* 3, pp. 93 s.)

Sección V:
Documentos finales

¿Por qué buscar una identidad Metodista?

Grupo 1

Nos reconocemos al servicio del proyecto de liberación de América Latina. La visión bíblica del Reino nos llama a superar toda injusticia y opresión y facilitar caminos hacia una sociedad fraterna. Los cristianos tienen una importante misión que cumplir en la presente situación latinoamericana. A partir de su fe en el Dios libertador de los pobres, anuncian un nuevo día, denuncian las injusticias existentes y se ofrecen al servicio de los oprimidos. La búsqueda de nuestra identidad metodista se inscribe en esa participación cristiana para bien de toda la América Latina. Esta empresa que intentamos puede ser peligrosa, como lo dice el Dr. Míguez Bonino:

> O bien ella puede ser un retroceso al pasado en busca de una identidad que nos permita resistir los cambios y las perplejidades del presente, una memoria que nos exima de crear un proyecto. O bien puede ser un llamado a una reinterpretación de la historia que nos desbloquee y permita participar en esos cambios, una memoria que evoque un llamado y una misión.

La participación cristiana en el proceso liberador es necesariamente ecuménica. Nos preguntamos por nuestra identidad protestante en la América Latina para contribuir concientemente con las riquezas de esta tradición. Precisamos establecer la identidad para claridad de nuestra participación como evangélicos. También nuestros hermanos católicos y ortodoxos nos piden dar cuenta de nuestra identidad para que el diálogo, la corrección y la inspiración recíproca sean fructíferas. La búsqueda de la identidad metodista es parte de esa búsqueda de identidad protestante.

Nuestro metodismo llegó a través de la mediación nor-

teamericana. Los conflictos e incomprensiones ideológicas entre las dos américas nos exigen un análisis de nuestra propia historia protestante y metodista para discernir en qué medida nuestra identidad se refiere al Evangelio y la experiencia wesleyana inicial, o transmite valores ideológicos adquiridos durante el período norteamericano. Tenemos que exigirle a nuestra tradición su justificación en términos del mensaje bíblico de liberación.

Históricamente la identidad metodista no se dio en términos de énfasis doctrinales particulares, sino en la afirmación de una experiencia de encuentro con Cristo y de un proceso de santificación caracterizado por una vida de servicio concreto al prójimo. Como lo dice el Dr. Míguez Bonino:

> Esta relativización de la doctrina responde igualmente en Wesley a la relación indisoluble que él establece entre comunión en la palabra y comunión en el amor. Las evidencias del carácter cristiano de una persona abarcan siempre para Wesley tres campos: la experiencia consciente (la fe viva), la doctrina y la vida cristiana (la práctica activa del amor). Es cierto que la segunda queda un poco relegada con respecto a la primera y tercera. Pero esto señala precisamente un campo muy importante a la reflexión ecuménica: la comunión en la fe es comunión en la praxis del amor.

Ser metodista implica vivir al servicio del prójimo. Nuestra identidad metodista hace imprescindible nuestra participación en la historia buscando la liberación humana. Esta permanente señal de la identidad metodista se manifiesta visiblemente en la importancia que el Credo Social tiene en la vida de nuestra Iglesia. Como lo dice el documento *Vida y Misión de la Iglesia Metodista de Brasil:*

> El metodismo muestra un permanente compromiso por el bienestar de la persona total, no sólo espiritual, sino también en sus aspectos sociales (Lucas 4: 16-20). Este compromiso es parte integrante de su experiencia de santificación y se constituye en expresión evidente de su crecimiento en la gracia y el amor de Dios. . . Esta comprensión global de la salvación hace que los metodistas se comprometan con las luchas que tiendan a eliminar la pobreza, la explotación y toda forma de discriminación (Santiago 5: 1,6; Gálatas 5: 1).

En este momento América Latina recibe una verdadera invasión de grupos religiosos de origen norteamericano. Como la mayoría de ellos se refieren a la Biblia son considerados como perteneciendo a la tradición protestante. Por venir de Estados Unidos tienen puntos culturales de contac-

to con prácticas existentes también en nuestras iglesias. Esto permite, o crea, una gran confusión al interior de la Iglesia, así como en la comunidad más amplia del pueblo latinoamericano. Una precisión clara de nuestra identidad metodista ayudará a nuestras iglesias a evitar desviaciones sectarias y mostrará la distancia de nuestro ser metodista de prácticas proselitistas y de complicidad con poderes represivos que tienden a caracterizar a estos grupos.

Esperamos también que a la luz de nuestra primera historia metodista podamos someter a un estudio crítico prácticas arraigadas en nuestras iglesias y que se reclaman de una tradición de décadas, pero que no siempre expresan la genuina identidad metodista caracterizada, como decíamos más arriba, por una experiencia de conversión y un caminar en la santificación en el amor.

Esperamos que la búsqueda de nuestra identidad nos ayude a definir más precisamente pautas y prioridades misioneras para nuestras iglesias en la América Latina. El horizonte del Reino de Dios —es decir, el mensaje central de la Biblia— será nuestro criterio fundamental. La práctica misionera de Wesley, su identificación con los pobres, su llamado a la conversión serán nuestra clave interpretativa. La angustiante realidad de América Latina será el lugar de encuentro entre nuestra tradición y nuestra obediencia.

Para leer a Wesley y el movimiento Metodista: un acercamiento hermenéutico

Grupo 2

INTRODUCCION

Nuestro propósito es dar algunas herramientas para leer a Wesley y a la tradición metodista desde nuestra perspectiva latinoamericana. En nuestra Iglesia sabemos poco de Wesley y la tradición metodista, y lo que sabemos, generalmente son interpretaciones que no toman en cuenta nuestra propia realidad, ni la situación histórica en que vivió Wesley. Además, la perspectiva de esa interpretación corresponde a un mundo totalmente ajeno al nuestro, con algunas excepciones.

Por lo tanto, nuestra intención es traer a la memoria aquella práctica de vida y pensamiento de Wesley y sus seguidores que respondió a desafíos, tales como la pobreza extrema, el desempleo, el hambre, la esclavitud, la moral, la espiritualidad desencarnada y la despersonalización que causó la revolución industrial en los pobres de aquella época.

Juan Wesley dijo:

> Muchos de vuestros hermanos, amados de Dios, no tienen comida qué comer, no tienen vestido con qué cubrirse, no tienen dónde reclinar su cabeza. ¿Y por qué están así afligidos? Porque vosotros impía, injusta y cruelmente retenéis lo que vuestro Maestro, que es también el Dios de ellos, coloca en vuestras manos con el propósito de suplir sus necesidades.

Nosotros hoy día enfrentamos una situación similar que nos desafía como cristianos a responder según el Evangelio de Jesucristo. Y como tenemos una vida de fe que la expresamos en la Iglesia Metodista, creemos importante redescubrir en Wesley y la tradición aquellos aportes que nos dan luz para responder a los desafíos presentes.

Como dice Juan A. Mackay:

> Hay momentos en la historia de las personas y de los pueblos, particularmente en tiempos de crisis, cuando la memoria de ayer abre un camino hacia el mañana, cuando el despertar de un sentido de herencia se convierte en poderoso determinante de un destino.

Nos interesa recuperar el Wesley de los pobres, ausente en el metodismo que recibimos en América Latina y tan necesario, y el compromiso que vivieron los pobres de la tradición metodista, que es más compatible con la vida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra práctica de la fe hoy.

PAUTAS HERMENEUTICAS

Para hacer una lectura apropiada de Wesley y la tradición, debemos distinguir el contexto social de Wesley y el contexto social nuestro. También debemos distinguir la comprensión del Evangelio de Wesley y de la tradición metodista y la comprensión del Evangelio nuestro que ha de responder a nuestra época.

Esto es muy importante porque de lo contrario se daría un trasplante del pensamiento metodista de otra época al

nuestro y se interpretaría mal la intención de las palabras de Wesley y de la tradición en su sentido original.

La visión teológica de Wesley, su contexto social y su lectura del Evangelio están relacionados entre sí; lo mismo sucede con nuestro contexto, nuestra visión teológica y nuestra lectura del Evangelio. Por lo tanto, debemos relacionar la vida y pensamiento de Wesley y el movimiento metodista con nuestra vida y pensamiento latinoamericanos. Con esta relación obtendremos una lectura de la tradición, recordando siempre que nuestro interés es interpretarla desde nuestra situación hoy. La lectura no nos dará fórmulas sino pistas que nos orientarán en nuestra práctica de la fe como metodistas.

Para hacer la lectura, proponemos los siguientes pasos:

1. Debemos comprender nuestro contexto social y discernir la voluntad de Dios en estos tiempos difíciles, teniendo como criterio las Sagradas Escrituras.

2. Debemos leer a Wesley desde antes, es decir, desde lo que pasa un siglo antes en Inglaterra y Europa, para después desde ahí descubrir si hay elementos proféticos en su práctica y pensamiento.

3. Debemos conocer el contexto social inmediato de Wesley, es decir, lo que sucede en el siglo en el cual vivió, para así comprender su vida de fe, su práctica social y su teología.

4. Debemos conocer el metodismo de los Estados Unidos, porque es el que ha llegado mayormente a América Latina. Pero debemos hacerlo desde la perspectiva de los pobres norteamericanos (la Iglesia de los negros, que surge en la época de la esclavitud y la de los blancos pobres). Así podremos obtener una mayor riqueza de nuestro metodismo, porque esta visión, como lo apuntáramos antes, no nos llegó, sino que se nos trajo mayormente un metodismo liberal-conservador en casi todos los aspectos.

5. Debemos hacer una relación de lo anterior con nuestra situación actual y nuestra comprensión del Evangelio, con el propósito de leer la tradición desde una perspectiva latinoamericana.

Algunos ejemplos de la tradición que conservan al Wesley de los pobres y la participación de los pobres en la historia de la Iglesia Metodista podrían ser:

1. Actitudes de Wesley hacia el hombre y la mujer cuando ve y trata al ser humano como un ser creado a la imagen de Dios, con derecho a la vida en un contexto social, donde la persona era considerada como una propiedad privada sin derechos humanos.

2. Los llamados metodistas primitivos, una Iglesia com-

puesta por obreros y campesinos de la Inglaterra del siglo XIX y con una participación activa de la mujer como predicadora. Ellos entendían el Reino de Dios como un reino de justicia. Y en su vivencia de fe cantaban, oraban y luchaban por sus derechos sin problemas de integración; para ellos ésta era la totalidad de la vida.

3. Las Iglesias de los negros de los Estados Unidos en los tiempos de la esclavitud (Siglo XIX). Estos metodistas testificaban por medio de sus canciones, narraciones, autobiografías, de un Dios liberador, de un pueblo de Dios que algún día sería reivindicado por la justicia de Dios, en un mundo que buscaba destruir todos los aspectos humanos de los esclavos.

4. Algunos metodistas latinoamericanos manifiestan también su fe hoy desde la perspectiva de los necesitados.

CONCLUSION

Queremos e invitamos a hacer una lectura y descubrimiento de nuestra tradición como metodistas, para que nos ayude a seguir renovando nuestra Iglesia metodista latinoamericana, más acorde con el origen del metodismo y con el Evangelio del Reino.

Algunas contribuciones teológicas Metodistas para la América Latina hoy

Grupo 3

INTRODUCCION

¿Tiene el metodismo un aporte teológico particular al proceso latinoamericano? Evidentemente que sí. Wesley muestra una capacidad intelectual muy amplia, un conocimiento bíblico y una pastoral creativa. Estas cualidades personales le permitieron hacer re-lecturas de los postulados teológicos de la época y de las Sagradas Escrituras, dándoles coherencia con su situación o contexto particular.

Por otro lado, es importante subrayar su particular y esencial catolicidad, fundamentación que proviene de su con-

cepción de la gracia universal, hecho que marca básicamente lo que podríamos denominar "la identidad wesleyana".

Wesley tuvo una actitud optimista, una visión de apertura, amplia y consciente, vinculada al proceso del surgimiento de un nuevo mundo de su época. Esta característica de Wesley, dentro de su situación específica, bien puede ser considerada como un progresista teológico y social; así pues, mientras que los conservadores de su época añorarían el pasado, Wesley se abre decididamente a ese nuevo orden de cambios.

Precisamente el desenvolvimiento de su ministerio y su quehacer teológico a la luz de las exigencias de su práctica, fueron marcando su particularidad pastoral y teológica. Ese hacer teología en el camino de integración a un nuevo mundo, definitivamente produce nuevas vertientes y aportes teológicos.

1. CONVERSION

El concepto de conversión o regeneración cristiana es fundamental en la teología wesleyana. La conversión se ubica dentro del propósito de Dios en crear un pueblo santo y este propósito llega a ser una realidad actual, experimentada, visible cuando las mujeres y los hombres se vuelven a El con fe.

En torno a la experiencia particular de Wesley, existe mucha discusión en lo que respecta al momento específico de dicha experiencia. Consideramos que la clave del entendimiento de la conversión está en la unidad y convergencia de las experiencias en Oxford (1725), en Aldersgate (1738) y en Bristol (1739). Desde nuestra perspectiva latinoamericana, la experiencia en Bristol es el punto clímax de la conversión, por cuanto ella significa un encuentro con el pueblo. En esta experiencia hay un salto cualitativo de la pasión de búsqueda de la justificación (perdón) sin santificación, centrado en sí mismo (Aldersgate) al esfuerzo de hacer la voluntad de Dios, a la compasión y compromiso por el pueblo que había sido sometido a la despersonalización. Es decir, la conversión alcanza su plenitud en el encuentro con el pueblo, reconociéndolos como los preferidos de Dios. Es decir, la opción preferencial por los pobres.

La conversión, además de esa dimensión de encuentro con el pueblo, es la seguridad de ser aceptado por Dios, reconociéndose a sí mismo como un ser hecho de nuevo, restaurado en su ser, sujeto consciente y activo de la nueva situación en que se encuentra. Pero esta experiencia, más allá de ser un sentimiento subjetivo, es acompañado por la calidad de

vida, por la disposición y la concreta realización de actos de amor en la que el Espíritu atestigua su presencia y operación. Así pues, la meta de la conversión no es la mera aceptación formal de una doctrina, sino la creación de una nueva criatura que se mediatiza por el encuentro con el pueblo.

2. JUSTIFICACION-SANTIFICACION

Su concepto de justificación, al igual que su concepto de conversión, es básico. Justificación entendida como el perdón de pecados, a saber, un cambio en nuestras vidas por el cual pasamos del pecado a una vida de justicia.

La experiencia del perdón (justificación) tiene una dimensión social que se expresa en la recuperación del ser sujeto del ser humano, con una conciencia de haber nacido de nuevo y del ejercicio de sus decisiones propias, así como en la integración plena a los nuevos procesos de cambio, o sea, la ruptura con el estatismo y la búsqueda de un mejoramiento permanente de la vida; de esta manera, la justica en Wesley tiene implicaciones sociales. La constitución de un nuevo sujeto, socio digno de Dios, se da en la relación entre justificación y santificación.

El ser humano, mediante la justificación, es liberado para la santificación, entendida ésta como la abstención de todo mal que hace al prójimo y un compromiso que hace bien al prójimo.

La santidad no es salvación, ni tampoco es para alcanzar perfección, sino que es tarea para los que están dentro de la justificación. La perfección de la sociedad (orden natural); las buenas obras son acciones inherentes y necesarias de esa maduración y por lo mismo no conllevan mérito alguno. Así pues, la santidad es la meta de la redención total y por lo tanto, de la vida cristiana.

Interesantemente, el concepto de evangelización no es frecuente en el pensamiento wesleyano. Es el concepto de santidad bíblica el que adquiere el carácter evangelizador. La santidad debe ser proclamada y vivida hasta alcanzar la perfección cristiana. La santidad, como ya se dijo más arriba, tiene dos dimensiones: primero, la abstención de todo lo que hace daño a la vida del regenerado y a todos los que están dentro de la gracia preveniente (la humanidad). El mal, en su caso, era quedarse en el estatismo, la explotación de niños y mujeres en las fábricas, horarios y salarios injustos, la posesión y venta de esclavos, etc. Por eso la santificación es el llamado a la abstención de todo lo malo; esta dimensión, por

lo tanto, adquiere carácter profético y el estilo de una ética del Reino. La segunda dimensión de la santidad es el compromiso con el bien, es decir, la búsqueda de la construcción del bien al ser humano. No es un quietismo, es un compromiso por la búsqueda del bien para aquellos que están amenazados por la maldad. Así, la santidad adquiere su dimensión de anuncio. Dicho de otra manera, el concepto de santidad pasa por la transformación de la sociedad. La perfección cristiana se mide por la práctica de la santidad. La perfección cristiana no es un estado estático, desarraigado de su mundo, por el contrario, es un concepto activo (misiológico y comprometido). Por eso los metodistas no deben separarse del mundo, sino leudar todo lo que los rodea. La perfección cristiana queda así vinculada a una visión y compromiso de la re-creación de toda la creación.

El concepto de santificación wesleyana es un aspecto fundamental en nuestro quehacer teológico latinoamericano, por lo que se constituye en una tarea urgente.

3. ECUMENICIDAD

La ecumenicidad es otro distintivo básico de la Teología Wesleyana, gracias a su espíritu de catolicidad en la cual incluye a todos sin distingo alguno. Hay una frase indicativa de su convicción ecuménica: "Considero al mundo como mi parroquia". Para el metodismo, el mundo es primariamente el lugar de la misión, es el escenario sobre el cual la Iglesia cumple el mandato de propagar la santidad y llamar a los hombres y mujeres a la conversión. Por lo mismo, el metodismo lleva inherente a su manera de ser, la superación de su separación, la construcción de la verdad, no meramente "espiritual", sino de comunión, de comunidad, de unidad, de misión y de solidaridad total.

Esta afirmación ecuménica significa la priorización del servicio, dentro del espíritu de la catolicidad, de la construcción de un nuevo orden de vida, donde reine la justicia y la paz. En segundo lugar significa afirmar la identidad metodista en la práctica de la catolicidad, la cual hace de la Iglesia un espacio para la práctica de la justicia.

El metodismo que toma seriamente la unidad, que aspira a ser verdaderamente católico (universal), se esforzará para que su pensamiento teológico, su respuesta litúrgica, sus formas institucionales, su visión misiológica, su testimonio y su praxis en el mundo, reflejen su ecumenicidad. Es decir, que está dispuesto por seguir a Cristo en su ministerio de justicia

y paz, en medio de todos los conflictos y antagonismos de la historia.

Nuevamente en este aspecto (ecumenismo), el núcleo del encuentro y la unidad se da en la tarea de la propagación de la santidad bíblica. Esto es la base para el ecumenismo. La tarea de santificación de lo mundano hace que nos reconozcamos como socios menores de Dios.

La identidad eclesiológica se fundamenta en la práctica eficaz de la ecumenicidad.

Líneas para una pastoral evangélica-Metodista

Grupo 4

CONSTATACIONES

1. La mayoría de las congregaciones locales, en las Iglesias metodistas de América Latina, son relativamente conservadoras, aunque, paradójicamente, muchos de sus miembros se encuentran, a título personal, socialmente comprometidos.

2. Se nota la falta de una espiritualidad más consistente y coherente, que integre los valores espirituales del Evangelio y las realidades cotidianas de la vida. Dicha falta genera una distancia entre el discurso y la práctica de la Iglesia.

3. Hay conciencia clara en las Iglesias de la necesidad de crecimiento, a veces cuantitativo y otras cualitativo, como medio de preservar y ampliar la Iglesia metodista como espacio liberador.

4. Se siente falta de claridad en cuanto al sentido de la evangelización, especialmente desde un punto de vista liberador, una evangelización no proselitista.

5. Debido a su preocupación por las cuestiones sociales, la presencia de la Iglesia metodista ha sido más visible dentro de la sociedad, comparada con otras denominaciones protestantes. Su postura ideológica, aunque contradictoria y ambigua, la ha llevado a una situación de inconformismo en relación con los gobiernos autoritarios.

6. No obstante, quizá debido al peso de su estructura, la Iglesia ha permanecido silenciosa frente a situaciones de

injusticia que comprometen la vida humana, o en otros casos, ha hecho oír su voz tardíamente.

7. Constatamos una vocación ecuménica en la Iglesia metodista de América Latina. Percibimos, sin embargo, cierta preocupación por el hecho de que dicha vocación no se ha arraigado en las congregaciones locales.

8. Hay, de hecho, cierto pluralismo en la Iglesia metodista, aunque, por mucho tiempo, su estructura ha beneficiado a los grupos más ligados con las clases superiores, las cuales últimamente comienzan a sentirse molestas por el énfasis puesto en un mayor compromiso con los pobres.

Este pluralismo impide un compromiso más claro de la Iglesia con las clases populares. Falta claridad en la definición de quiénes con los privilegiados del sistema, y de qué práctica se requiere de la clase media en relación a los pobres, los ricos y el sistema.

9. Se evidencia interés en la renovación litúrgica de la Iglesia metodista en América Latina. Los cambios que se operan, sin embargo, se realizan a veces superficialmente, sin profundizar en cuanto al sentido del contenido y las formas que se proponen.

10. La Iglesia ha dispensado gran parte de sus energías a la educación. En todos los países donde está establecida se dedica a la enseñanza formal.

Dentro de ella comienza ahora una búsqueda de la razón de ser de su permanencia en la educación, dentro del contexto de una sociedad de clases. Se pregunta si es posible la práctica de la educación liberadora en este contexto, o estará sólo reproduciendo el modelo oficial del sistema.

11. Es cierto que muchas Iglesias locales sienten la responsabilidad y el deseo de servir a la comunidad en aspectos sociales, pero no saben cómo hacerlo. Por lo tanto, se hace necesario capacitar a los pastores y a los laicos e Iglesias locales en general, en la ciencia de la planificación y la organización más allá del elemento puramente cultural.

12. Por otro lado, la tradicional liga de jóvenes ya no responde a las necesidades y exigencias de la juventud actual. Así que estamos frente a un fenómeno que exige un cambio drástico en la pastoral juvenil.

13. De la misma manera, las sociedades femeniles de nuestras Iglesias requieren una nueva pastoral que efectivamente atienda los problemas urgentes de las mujeres hoy día: las madres solteras, madres sin trabajo, las mujeres víctimas del maltrato masculino y la comercialización del sexo fomentada en nuestra sociedad, etc.

14. En términos generales tenemos que aceptar que el

proceso latinoamericano exige una pastoral consecuente a ese proceso; no una pastoral pre-concebida sino que surja a partir de esta realidad latinoamericana.

Anexos

Mi experiencia del Encuentro de Teología Metodista

Carmelo Alvarez

Recibimos con gran alegría la convocatoria a un encuentro de teología metodista que reuniría a un grupo de conocidos hermanos y hermanas de esas Iglesias en América Latina, a quienes hemos conocido y con quienes hemos compartido la experiencia ecuménica. Es interesante que los protestantes en América Latina hemos recorrido el camino de la búsqueda ecuménica interconfesional y allí hemos descubierto nuestra identidad y raíz para profundizar en ella y optar desde allí por un ecumenismo amplio y comprometido con las luchas de nuestros pueblos. Cualquier esfuerzo que hagamos por comprender nuestra tradición y compromiso nos fortalecerá para la lucha por el Reino.

En América Latina estamos dando cada día pasos creativos en el quehacer teológico que otros continentes ya aprecian. No partimos de la ponencia acabada, erudita, autorizada, para la reflexión teológica. Hemos seguido el camino difícil del diálogo, la confrontación dinámica y la discusión amplia. Esto nos permite aquilatar la experiencia comunitaria al reflexionar teológicamente. No se trata de un mero estilo, ni moda, es una opción participativa, quizás porque por tanto tiempo nos han negado decir nuestra palabra que ahora la queremos decir a nuestro modo.

Este encuentro supo unir el trabajo serio, la reflexión detenida y ponderada con la discusión abierta, polémica y diáfana. Muchos teólogos europeos y norteamericanos nos reprochan la falta de "sistematización científica" en nuestros trabajos. Sin caer en el panfletismo, es necesario continuar propiciando el diálogo y la reflexión más allá de las escuelas de teologías y los escritorios de los eruditos. En ese sentido, este encuentro reunió a hombres y mujeres que no desprecian ni el compromiso, ni la reflexión.

El encuentro nos enseñó que hay una tarea importante y apremiante para ubicar nuestras tradiciones y darles perspectivas latinoamericanas. Esta disciplina dará frutos valiosos en la medida que podamos, con valentía, dejar ese complejo de minoría que tanto daño ha hecho a los protestantismos en nuestro continente. Por el otro lado, exigirá análisis y ponderaciones serias de procesos, actas, producciones teológicas (y la falta de éstas) en el seno de nuestras confesiones protestantes.

Juan Wesley es sin duda un teólogo prominente de la era moderna. Lo es por su capacidad de síntesis y su profundo arraigo en la tradición bíblica. Su gran aporte a la teología moderna es el recordarnos que la teología es, ante todo, una reflexión sobre la experiencia de la fe. Cómo vivir la fe responsablemente fue el esfuerzo de este hombre de Iglesia. Resulta evidente que en el marco de la historia de las interpretaciones, Wesley ha sido y es interpretado de muchas maneras. No obstante, todavía tiene esa "reserva de sentido" que le permite tener vigencia. Conocedor de la tradición y de su momento histórico, debe inspirar, no sólo en los metodistas, sino en los que apropiamos la herencia protestante, un espíritu de búsqueda incesante de esa reflexión teológica que acompaña nuestra práctica de fe.

Los organizadores de este encuentro deben ser felicitados por tan feliz idea y mejor realización. Hay que propiciar otros encuentros con las diferentes familias protestantes que nos encamine al verdadero diálogo ecuménico y nos impulse a la búsqueda del Reino que debe instaurarse entre nosotros.

Carta a los hermanos Metodistas de América Latina

Participantes en el Encuentro de Teología Metodista

Alajuela, febrero de 1983

¡Un saludo fraternal en el nombre del Señor de la Vida!

Un grupo de hombres y mujeres metodistas —convocados por CIEMAL (Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas en América Latina) y el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones)— nos reunimos en la ciudad de Alajuela, Costa Rica, entre los días 6 y 11 de febrero.

Llegamos provenientes de Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Estados Unidos, Panamá y Suiza, con el propósito de analizar nuestra misión y tarea pastoral a la luz de nuestra realidad latinoamericana, nuestra tradición wesleyana y sobre todo las demandas del Evangelio liberador de Jesús, el Señor.

A partir de los desafíos que nuestras Iglesias confrontan en nuestros días, buscando una vida plena y digna, nos abocamos a rever nuestro compromiso como Iglesias Metodistas, herederas de una tradición de dos siglos, que debemos rescatar y re-interpretar hoy.

Esta búsqueda de identidad —en vistas de nuestra misión—, nos ha llevado a releer a Juan Wesley, el Metodismo. Descubrimos el valor de sus propuestas para su hora, como así también descubrimos que a través de estos siglos se ha atenuado ese claro llamado de llevar al pueblo las Buenas Nuevas, compartiendo con ellos sus luchas y esperanzas.

Esa urgencia evangelizadora que llevó a Juan Wesley a proponer nuevas formas de acción y testimonio, es la misma urgencia que hoy sacude a nuestras iglesias para ser por sobre todo fieles al mensaje de Jesucristo.

El material que compartimos con ustedes intenta refle-

jar nuestra búsqueda; es solamente una síntesis de las conversaciones de estos días; sirve como adelanto de las ponencias presentadas en este Encuentro que serán publicadas próximamente. No se trata de una investigación acabada, sino que desea ser un aporte para la reflexión teológica y la acción pastoral metodista en América Latina.

Con el deseo de que sea para ustedes un desafío a buscar respuestas comunitarias, les entregamos estos documentos para que sean enriquecidos por vuestros aportes.

En el presente libro recogemos los resultados del Primer Encuentro de Teología Protestante, realizado en San José, Costa Rica, del 6 al 11 de febrero de 1983. Este primer encuentro se concentró en el estudio y análisis de la tradición histórico-teológica metodista, cumpliendo así la primera etapa del proyecto que el DEI ha emprendido, y que intentará abarcar, en lo posible, el estudio de toda la tradición protestante presente históricamente en Latinoamérica.

El DEI se ha propuesto realizar este proyecto respondiendo a dos preocupaciones fundamentales: primero, porque percibimos, con algunas excepciones, la poca producción y sistematización teológica en la tradición protestante de nuestro continente; y segundo, porque nos preguntamos cuál es el aporte que la teología y la tradición protestantes están haciendo a la Teología Latinoamericana.

La Teología Latinoamericana no pertenece a ninguna confesión en particular porque tampoco los pobres pertenece a una única confesión, sino que como mayoría están presentes, celebrando y viviendo su fe, en todas las comunidades religiosas del continente.

José Duque	Emilio Castro
Franz Hinkelammert	Jacinto Ordóñez
Roberto Craig	Elías Boaventura
José Míguez Bonino	Pbro. Samuel Calvo
Rui Josgrilberg	Elsa Tamez
Nelly Ritchie	Tercio Machado
Mortimer Arias	Uriel Teixeira
Zacarías Mamani	Pablo Sosa
Aníbal Guzmán	Carmelo Alvarez

